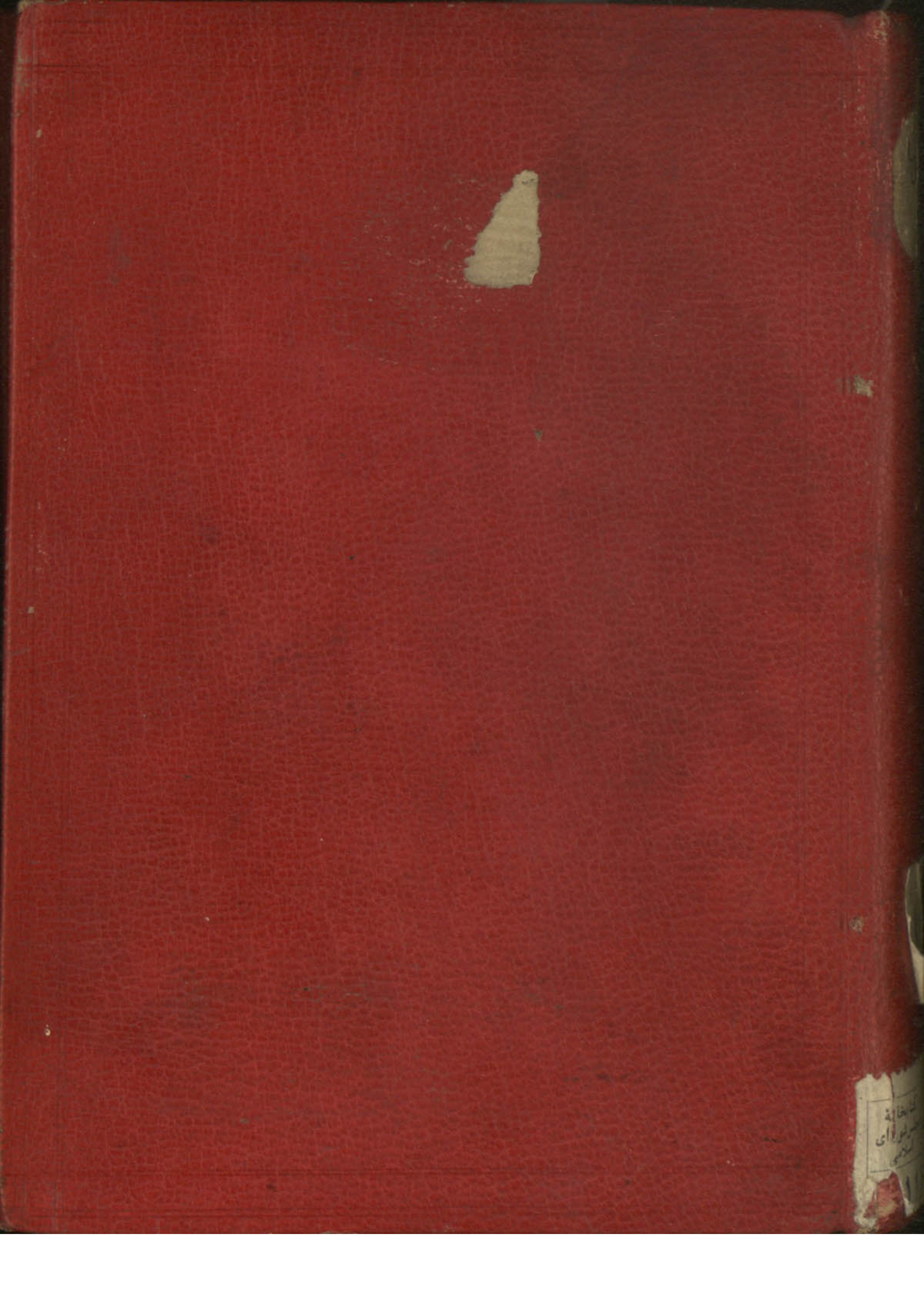
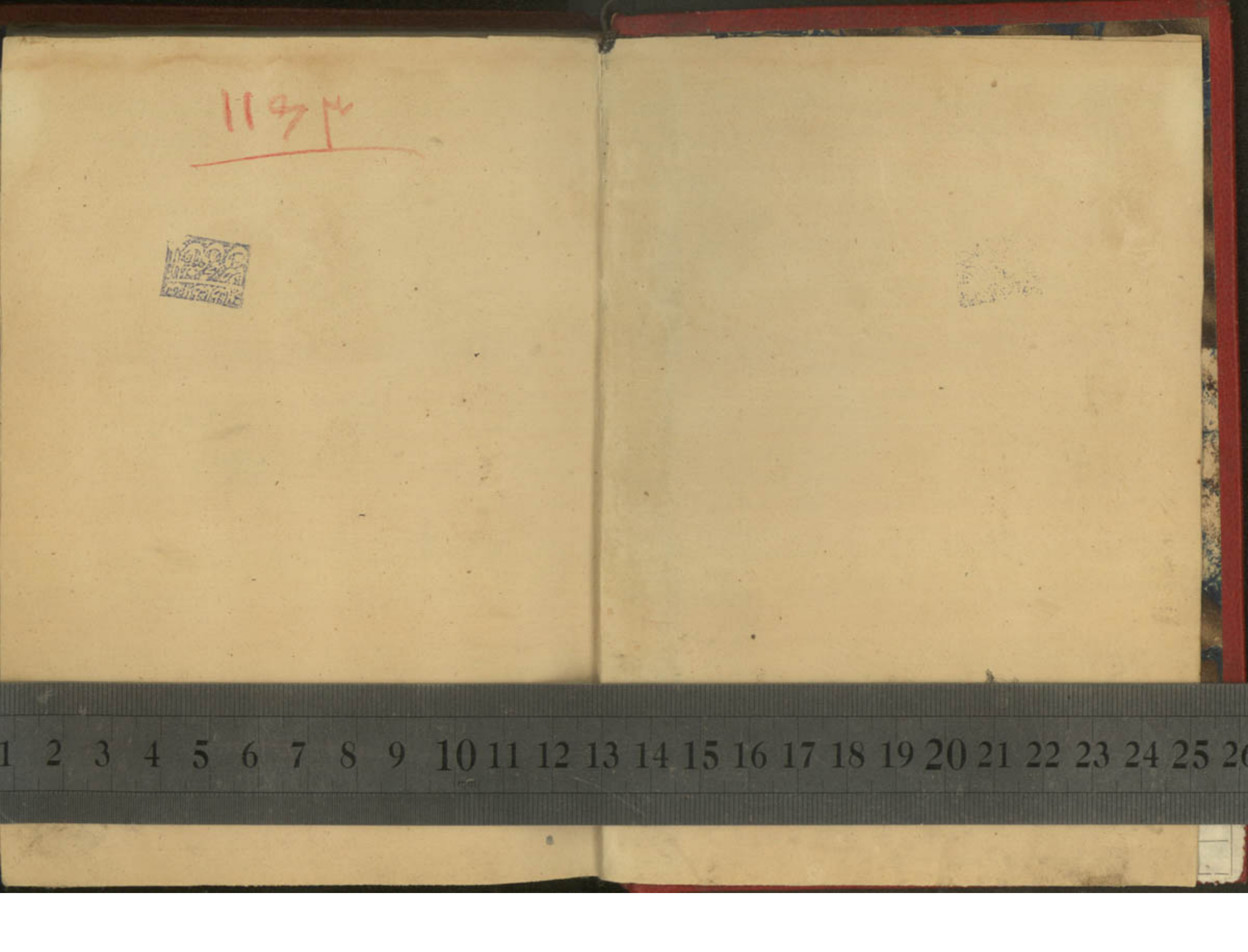
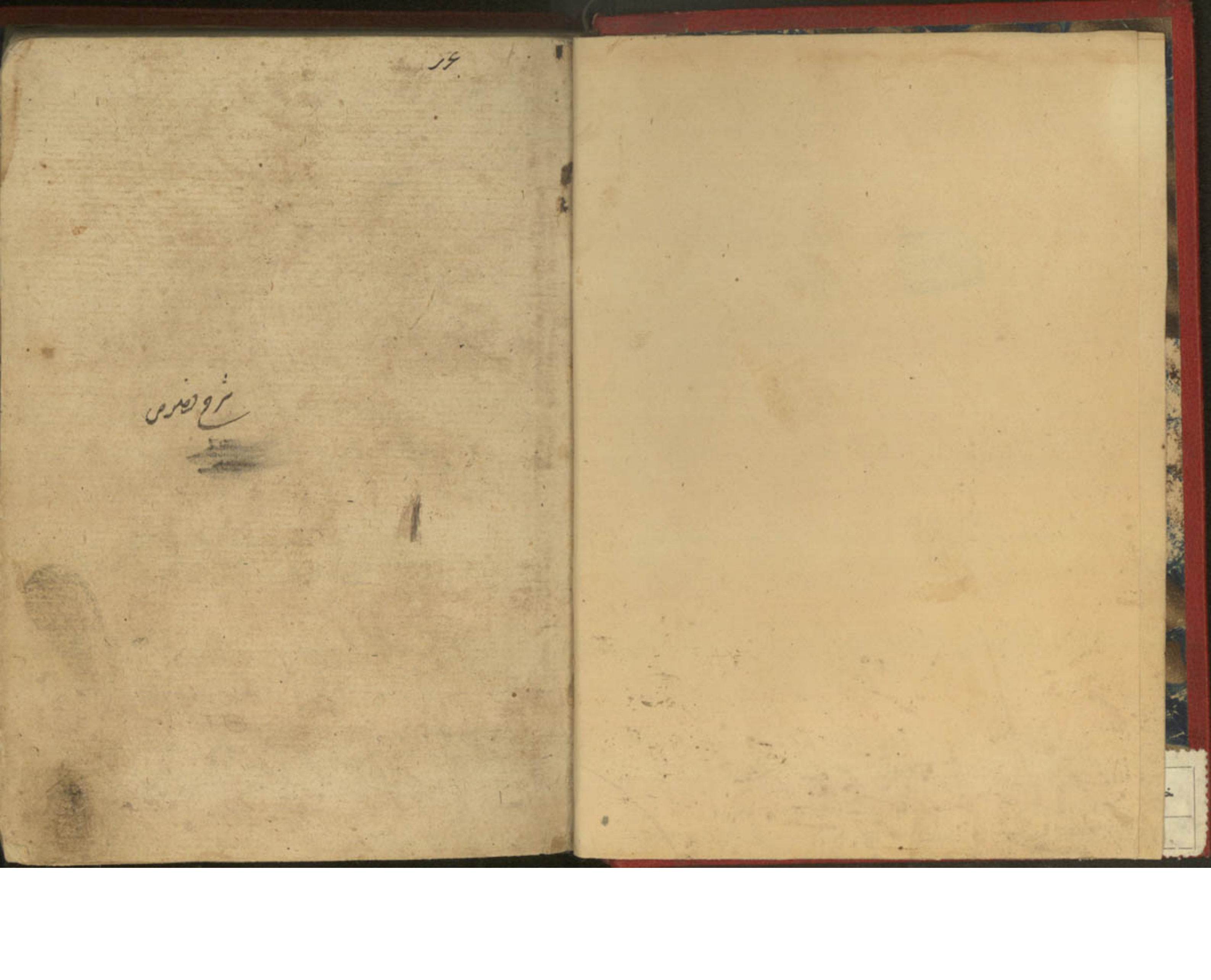




کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب
مؤلف
جلد (۱۱۶۳) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
۴۱۵۸
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۱۶۳





للمواليد بالعناصر او التحق بعض الفروع ببعض آخر لرجوعهما الى الاصل الجامع لهما او التحق
في النشأة الاخرة بعض ببعض لمناسبة بينهما اما في درجات الجنان او دركات
النيران او التحق بعض ما اخترنه للحق في الدنيا ببعض ما اخترنه في الآخرة بانتقاله
من الصورة الدنيوية الى الصورة الاخروية فكان الصورة الدنيوية التحقت بالصورة
الاخروية واندرجت فيها وانتقل الامر اى امر الظهور والاظهار من النشأة الدنيا
العنصرية الكثيفة الزائلة الى النشأة الاخرة النورية اللطيفة الباقية واخترن
الحق الاسماء ومظاهرها في خزانة الاخرة فكان ذلك الانسان الكامل ختما على خزانة
الاخرة ختما ابديا كما كان ختما على خزانة الدنيا ختما منكوكا عنها ولما استخلف الحق سبحانه
الانسان الكامل ومن شرط الخليفة ان يكون على صورة المستخلف فرع رضى الله عنه
عليه قوله فظهر جميع ما في الصورة الالهية يعنى احدية جمع الاسماء الالهية وصور اجتماعها
من الاسماء بيان لما في الصورة في هذه النشأة الانسانية الجامعة بين النشأة الروحانية
والعنصرية التى هى احدية جمع مظاهر تلك الاسماء فحازت اى جمعت هذه النشأة
رتبة الاحاطة بجميع الاسماء والجمع اى ورتبة جمعية مظاهرها بهذا الوجود اى الوجود العينى
العنصري وبه اى بكونه حائزا رتبة الاحاطة والجمع قامت الحجة اى حجة الحق سبحانه
في ادعاء استحقاقه الخلافة حيث قال انى جاعل في الارض خليفة على الملائكة القادحين
في ذلك الاستحقاق بقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك
الله بعزك يعنى الملائكة وانظر من اين اتى على من اتى عليه مبنى للمفعول يقال
اتاه واتى به واتى عليه ولا يستعمل مبنيا للمفعول الا في الكاره يريد رضى الله عنه
اتيان المعاتبة وتوجه المطالبة من قبل الحق سبحانه على الملائكة في اعتراضهم على الحق

جرحهم لادم وتزكيتهم انفسهم ثم اعلم ان ههنا امورا ثلثة احدها نشاة هذه الخليفة
وثانيها حضرة الحق الذي اراد ان يجعله خليفة وثالثها نشاة الملائكة الذين شاوروهم
في هذا الجعل والوقوف مع كل واحد من هذه الامور والعمل بما يقتضيه يمنع من
الاعتراض على جعله خليفة فاراد الشيخ رضي الله عنه ان ينبه على ان منشا اعتراض
الملائكة المفضي الى هذه المعاتبة والمطالبة هو عدم وقوفهم مع واحد من هذه
الامور والعمل بمقتضاه فقال فان الملائكة لم تقف اي لم تتوقف مع ما تعطيه
اي تقتضيه نشاة هذه الخليفة وتجاوزت عن مقتضاها ولا وقفت الملائكة
ايضا مع ما تقتضيه حضرة الحق سبحانه وتستحقه من العبادة الذاتية التي هي من
مقتضيات ذاته وذوات عبيده سبحانه وهي الانقياد لامره والخضوع تحت
حكمه وانهم لم يقفوا مع ما تقتضيه نشاة هذه الخليفة ولا مع ما تقتضيه حضرة الحق من
العبادة الذاتية فانه ما يعرف احد من الحق سبحانه الا ما يعطيه ذاته من الاسماء
التي هو مظهرها وليس للملائكة جمعية آدم اي جامعيته للاسماء كلها فما عرفوا من
الحق الاسماء التي تخص آدم وهي الاسماء الثبوتية التشبيهية فما عرفوا من آدم
الجمعية الاحدية الكمالية المقتضية لرعاية الادب معه والنزول اليه والدخول
تحت حكمه لا الجرح والطعن فيه وانبعث فيهم معنى الحسد والتعصب وصار
غشاوة بصر بصيرتهم عما تقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية فلا جرم تجاوزوا
عن مقتضى نشاته ولم ينقادوا لامر الحق بخلافته ولا وقفت ايضا مع الاسماء
الالهية التي تخصها وهي الاسماء السلبية التنزيهية وتجاوزت عن مقتضاها
فان مقتضاها وهي شطر من الاسماء الالهية الانقياد لمن نشاته متجاوزة

من

من تلك الاسماء وسبحت الملائكة الحق سبحانه بها اي بتلك الاسماء عطف على تخصها
وقدسته ايضا بها ولما كان منشا عدم وقوفهم مع مقتضى تلك الاسماء عدم علمهم
بما عداها مما هو في نشاة الخليفة صرح الشيخ رضي الله عنه به عاطفا على قوله ولا وقفت معه
فقال وما علمت اي الملائكة ان لله سبحانه اسماء اخر غير ما سبحوه بها ما وصل علمها اي علم الملائكة
بها اي بتلك الاسماء الاخر كالخالق والرزاق والمصور والسميع والبصير والمطعم و
غير ذلك مما يتعلق بالنعيم والعذاب والموت والهلاك والسقم والشفاء وساير
الاسماء التي تخص عالم الاجسام والطبيعة فما سبحته اي الملائكة الحق سبحانه بها
اي بتلك الاسماء ولا قدسته كما سبحه آدم وقدسه بها فان قلت ما معنى التقديس
والتنزيه في الاسماء المبنية عن التشبيه قلنا فيها تقديس وتنزيه عن الانحصار في
التنزيه وكمال التقديس للتنزيه عن الانحصار في التنزيه او التشبيه او الجمع بينهما
فغلب عليها اي على الملائكة ما ذكرناه من عدم وقوفهم مع الامور الثلثة وحكم
عليها اي على الملائكة هذا الحال اي غلبة ما ذكرناه عليهم او ما ذكرناه وهو عدم
وقوفهم معها فقالت اي الملائكة من حيث النشاة التي تخصهم بلسان التنافي
والتنافر الذي بين الوحدة والبساطة الملكية وبين الكثرة والتركيب الانسانية
اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء وليس الا ينسبونه الى آدم من الافساد و
سفك الدماء الا النزاع والمخالفة لامر الحق وهو اي ذلك النزاع عين ما وقع
منهم مع الحق من اعتراضهم عليه في جعل آدم خليفة فما قالوه في حق آدم مع الحق
من النزاع والمخالفة هو عين ما هم فيه مع الحق منها حال اعتراضهم على الحق والطعن
في آدم فلولا ان نشاتهم تعطي ذلك النزاع مع الحق سبحانه ويقتضي ذلك الاعتراض

عليه

ما قالوه في حق آدم مع الحق سبحانه فلو عرفوا نفوسهم ونشأتهم التي تخصهم لعلموا
ان ما قالوه هو النزاع مع الحق سبحانه الذي هو من لوازم نشأتهم واحكام نفوسهم
ولو علموا ذلك لعصموا اي الاقدام على النزاع فانهم من الملائكة الذين لا يعصون
الله ما امرهم فلو علموا ان ما قالوه نزاع مع الله سبحانه وعصيان لامره ما وقع
منهم ذلك القول وانما وقع منهم لذهولهم عن هذا المعنى وايضا ليس من مقتضى
الانصاف اذا اطلع احد على امر مذموم في نفسه ان يطعن به في غيره ويجرحه
ثم لم يقنعوا بالتجريح في آدم حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه من التقديس والتسبيح
حيث اطلقوا في دعوى التسبيح والتقديس ولم يقيدوهما بما هم عليه منهما فتبادر
منه انهم يسبحونه ويقدسونه كل التسبيحات والتقديسات وليس الامر كذلك كيف
وعند آدم من الاسماء الالهية ما لم يكن الملائكة عليها فما سبحت الملائكة ربها بها
اي بتلك الاسماء ولا قدسته اي الملائكة الحق عنها اي عن نقايضها على حذف المضاف
فان التقديس بالاسماء ليس عن انفسها بل في كل تقديس لاسم تقديس عن نقيضه
تقديس آدم وتسبيحه تقديس ذوق وتسبيح وجدان فوصف الحق سبحانه لنا
ما جرى ولا نتجاوز عما اقتضاه من التادب بين يدي الحق او عند الحق اي
امره وحكمه ونتعلم الادب مع الله سبحانه ونتعامل معه بحسب ما يقتضيه رتبته
فلا ندعي ما نحن متحققون به وحاوون عليه من الكمالات بالتقييد فان الكمالات
كلها انما هي لله سبحانه ظهرت فينا وتقيدت بحسب استعداداتنا وقابلياتنا
والظهور بادعائها انما هو من التجبر والانانية فكيف ان نطلق في الدعوى فنعم
بها اي بالدعوى ما ليس لنا بحال من الكمالات ولا نحن منه على علم فنفتضح عند الله سبحانه

وعند

وعند عباده العارفين بالامور على ما هي عليه فهذا التعريف الالهي مما ادب به الحق سبحانه
عباده الادباء اي المعاملين مع الحق والخلق بما يقتضيه المراتب الامناء الحاملين
الامانة التي هي صورة الله سبحانه التي حذى عليها آدم حين عرضها على سموات
الارواح وارض الجسمانيات فابين ان يحملنها اي لم يطقن ذلك ولم يستطعن و
اشفقن منها لعدم احدية جمع الجميع عند واحد منها وحملها الانسان لتحققه باحدية
الجمع المذكورة الخلفاء الذين استخلفهم الله تعالى في حفظ خزائن الدنيا والاخرة فان
اي حاجة للمتحققين بهذه الصفات الى التاديب قلنا المراد تاديب ذواتهم
قبل التحقق للتحقق او قلنا لكل جواد كبوة فيمكن منهم وقوع الزلات بعد التحقق
بها ايضا ثم نرجع مما وقع في البين من قصة الملائكة وبيان لطائفها الى الحكمة الالهية التي
كان رضي الله عنه بصدد بيانها فابتدأ رضي الله عنه ببيان الارتباط بين الامور
الكلية والاعيان الخارجية وفرع عليه بيان الارتباط بين الحق والعالم ثم بيان خلق
الانسان على صورته ثم بيان ما يتفرع عليه من الحكم والاسرار فنقول اعلم ان الامور
الكلية اي الحقائق المشتركة بين الاعيان الخارجية كالحيوة والعلم والارادة والقدرة
وغيرها وان لم يكن لها من حيث انها كلية وجود في عينها وحد ذاتها فانها لا وجود للكلي
الا في ضمن افرادها فهي معقولة معلومة موجودة بلا شك في الذهن فهي باطنة من
حيث هي كلية لا تزول عن الوجود العيني بالعين المهملة كما هو في بعض النسخ المقروة
على الشيخ رضي الله عنه اي هي باطنة باعتبار وجودها العقلي لكن لا تزول عن الموجودات
العينية ولا تسلب عنها بل هي ثابتة لها في ضمن ثبوت افرادها لها او بالغين المعجمة
اي لا تزول عن الوجود الغيبي العقلي ولا تتصف بالوجود العيني الخارجي وحاصله

انها لايخرج من العلم الى العين وفي بعض النسخ لاتزال اما بضم التاء من الازالة فمعناه
قريب مما سبق سواء كانت العين مهملة او معجمة واما بفتحها والعين مهملة فقال
الشارح الجندي رحمه الله ان قوله باطنة منصوب على هذا الوجه والتقدير فهي لاتزال
باطنة عن الوجود العيني اى لايظهر اعيانها في الخارج وان كانت موجودة في
العلم وبالنسبة الى العالم واما فتحها والغين معجمة فلا وجه لظاهرها فهذه الامور
الكلية التي لاتحقق في الخارج من حيث كليتها لها الحكم والاثر في كل ماله وجود عيني
من الموصوفين بها فان للحيوة مثلا الحكم على الموصوف بها بانه حي واثر فيه وهو
العلم وتوابعه بل هو اى ماله وجود عيني عينها اى عين الامور الكلية فعلى هذا
يكون قوله اعني اعيان الموجودات العينية تفسيرا للضمير المرفوع ويحتمل ان يجعل
تفسيرا للضمير المجرور اذا كان المرفوع كناية عن الامور الكلية مأولة بالامر الكلي وعلى
كل تقدير فالعينية بناء على ان الحقيقة الواحدة التي هي حقيقة الحقائق كلها هي الذات
الالهية وباعتبار تعيناتها وتجلياتها في مراتبها المتكثرة تتكثر وتصير حقائق مختلفة
جوهرية متنوعة وعرضية تابعة فكل عين عين من حيث امتيازها عما سواها ليست
الا عين اعراض شتى اجتمعت في عين واحدة فصارت عينا موجودة خارجية
كذا ذكره في آخر النص الشعيبي وهذه الامور الكلية مع كونها عين اعيان الموجودات
لم تزل عن كونها معقولة في نفسها باعتبار كليتها فقوله لم تزل اما مبني للفاعل من
الزوال والمفعول من الازالة فهي اى تلك الامور الكلية هي الظاهرة من حيث
اعيان الموجودات اى من حيث انها عين الاعيان الموجودة كما هي الباطنة
من حيث معقوليتها وكليتها فاستناد كل موجود اى موجود عيني باعتبار اتصافه

بكمالاته نظرا الى قوله ولها الحكم والاثر في كل ماله وجود عيني او باعتبار تعينه
وامتيازه عما عداه وصيرورته عينا متميزة من غيرها بهذه الامور الكلية
نظرا الى قوله بل هو عينها اعني الموجودات العينية لهذه الامور اى الى
هذه الامور الكلية التي لايمكن رفعها عن العقل من حيث كليتها بان تصير
موجودات خارجية تخرج عن كونها معقولة صرفة ولهذا عطف عليه قوله
ولايمكن وجودها في العين وجودا تزول به عن ان يكون معقولة عطف
تفسير وسواء كان الموجود العيني موقتا مقترنا بالزمان كالمخلوقات او
غير موقت وغير مقترن به كالمبدعات روحانيا كان او جسمانيا نسبة الموقت
الزماني واستناده ونسبة غير الموقت الغير الزماني واستناده الى هذا الا
الكلي المعقول نسبة واحدة واستناد واحد فاقتران الوجود العيني
بالزمان وعدم اقترانه لايخرجه عن استناده الى هذه الامور الكلية على
الوجه المذكور ولما اشار رضي الله عنه الى امور الكلية بالموجودات العينية
وكيفية تأثيرها فيها اراد ان يشير الى ارتباط الموجودات بالامور الكلية
وكيفية تأثرها فيها فقال غير ان هذا الامر الكلي يرجع اليه حكم واثر من الموجودات
العينية فكما كانت الامور الكلية تحكم عليها باحكام وآثار كذلك تحكم هي على
الامور الكلية باحكام وآثار بحسب ما تطلب وتقتضي حقائق تلك الموجودات
العينية من الاحكام والآثار وذلك كنسبة العلم مثلا الى العالم ونسبة الحيوة
الى الحي فالحيوة حقيقة معقولة كلية والعلم حقيقة معقولة كذلك متميزة عنه
بحسبه ثم نقول في الحق تعالى ان له علما وحيوة وبهما يحكمان على الموصوف

مر

حيوة من الحيوة كما ان العقل كان
مميزة حقيقة معقولة مع
الحيوة

بما انه حي عالم فهو اي الحق تعالى الحي العالم وكذلك نقول في الملك ان له علما وحيوة
وبهما يحكمان على الموصوف بما انه حي وعالم فهو اي الملك الحي العالم وكذلك
نقول في الانسان ان له حيوة وعلما وهما يحكمان على الموصوف بما انه حي عالم
فهو اي الانسان الحي العالم وحقيقة العلم في كل من الحق والملك والانسان
واحدة وكذلك حقيقة الحيوة في الكل واحدة ونسبتها اي نسبة حقيقة الحيوة
والعلم الى العالم والحي حقا كان او ملكا او انسانا نسبة واحدة ومع تحققهما
لها ومع ذلك نقول في كل واحد من علم الحق وحيوته وساير صفاته الحقيقية انه
قديم غير مسبوق بالعدم الزماني وانه عين ذاته وعين ساير صفاته في مرتبة
الاحدية ونقول في علم الانسان انه محدث بالحدوث الزماني وغير ذاته و
غير صفاته ولا يصح هذا الحكم كليا الا في علمه الحاصل له باعتبار احدية جمع روحه
وجسمه والا فقد صرح الشيخ صدر الدين القونوي قدس سره في بعض رسائله
بان الارواح الكلية التي للكمل مقارنة للعقل الاول في الوجود واقعة معه في صف
واحد ولا شك ان لها في تلك الحالة يكون بعض العلوم حاصلا واقلها الشعور
بنفسه فانظر الى احدثته الاضافة اي اضافة الامور الكلية الى الموجودات
العينية فاحدثت واقتضت اضافتها الى الحق القديم سبحانه قدمها و
اضافتها الى الانسان الحادث حدوثها وكانه رضي الله عنه انما لم يتعرض
الملك بناء على ان الحكم بتقدم صفاته وحدوثها مطلقا لا يصح كما في الحق تعالى
والانسان فان بعض الملائكة كالعقل الاول من البدايات بدوام الحق سبحانه
فكذا صفاته وبعضها لا يكون كذلك اللهم الا ان يحكم بحدوثها وحدوث

يعني الدوام

صفاتها

صفاتها مطلقا بناء على الخلق الجديد في كل آن لكن باعتبار اشخاصها لا انواعها فانظر
الى هذا الارتباط الواقع بين تلك المعقولات الكلية والموجودات العينية
فكما حكم العلم على من قام به واقتضى ان يقال فيه اي فيمن قام به انه عالم كذلك
حكم الموجود العيني الموصوف به اي بالعلم على العلم بانه حادث في حق الحادث
كالانسان مثلا وقديم في حق القديم كالحق سبحانه فصار كل واحد من المعقولات
الكلية والموجودات العينية محكوما به اي شيئا يحكم بسببه فان المحكوم به في قولك
علم الحق سبحانه قديم هو القديم لا الموجود العيني الذي هو الحق سبحانه لكن الحكم بالقدم على
العلم انما هو بسببه كما لا يخفى فيكون محكوما به بالمعنى المذكور لا المشهور ومحكوما عليه بالعلم
الذي يقتضيه الآخر ومعلوم ان هذه الامور الكلية وان كانت معقولة من حيث
كليتها فانها معدومة العين والذات في الخارج من هذه الحيثية موجودة الحكم
على الاعيان الموجودة كما هي اي الامور الكلية محكوم عليها بالقدم والحدوث
مثلا اذا نسبت الى الموجود العيني يقبل الامور الكلية الحكم عليها بالقدم والحدوث
مثلا عند تحققها في الاعيان الموجودة المتكثرة فان الشيء ما لم يتحقق لم يتصف
بالقدم والحدوث ولكنها لا تقبل التفصيل والتجزي بحسب تعدد تلك الاعيان
وتكثرها فان ذلك التفصيل والتجزي محال عليها اي على الامور الكلية فانها بذاتها
وكليتها متحقق في كل موصوف بها لا بالتفصيل والتجزية فان الموجود منها في كل
موجود عيني حصته لا جزء والحصة عبارة عن تمام الحقيقة مكتنفة بعوارض
مشخصة كالانسانية المتحققة المتخصصة في كل شخص شخص من هذا النوع فانها
لم تتفصل بالتجزية ولم يتعدد اجزاؤها بتعدد الاشخاص بان يكون في كل شخص

جزئي بذاتها وكليتها موجودة في كل شخص شخص ولا برحت تلك الامور الكلية
معقولة غير زائلة عن الوجود العقلي الى الوجود العيني غير منكرة بتكثر الموجودات
العينية وفي قوله رضي الله عنه ولا يقبل التفصيل والتجزي اشارة الى ان الذات
الالهية التي هي حقيقة الحقايق كلها ظاهرة فيها مع عدم طريان التجزي والتكثر
في تلك الذات ولا يقدح في وحدتها كثرة المظاهر واذا كان الارتباط
بين من له وجود عيني يعني الموجودات العينية وكانه عبر بها بلفظ من
تغليبا لذوي العلم على من عداهم وبين من ليس له وجود عيني اراد به الامور
الكلية والتعبير عنها بمن كانه بناء على المشاكلة وفي نسخة شرح الشيخ مويد الدين
الجندي هكذا واذا كان الارتباط بينهما اي بين تلك الامور الكلية وبين من له
وجود عيني قد ثبت وهي اي من ليس له وجود عيني والتانيث اما باعتبار
المعنى او باعتبار الخبر واما على النسخة الثانية فمرجع الضمير هو الامور الكلية كالتي
نسب عدمية وكون الامور الكلية نسبا اما بناء على كونها منتسبة الى الموجودات
العينية ثابتة واما بناء على اخذ نسبة الكلية معها واما عدميتها فلنسبة كليتها
فارتباط الموجودات بعضها ببعض اقرب ان يعقل لانه الضمير للشان على
كل حال بينها اي بين الموجودات جامع يعتد به وهو اي ذلك الجامع هو
الوجود العيني واما هناك اي بين الامور الكلية العدمية وبين الموجودات
العينية فانه اشارة الى الاشارة اليه بقوله هناك قائم مقام الضمير يعني ما
هناك فانه جامع يعتد به وانما قيد بذلك لانه لا يوجد مفهومان الا و
بينهما جامع واقله امكان الوجود العقلي وقد وجد من الوجود او الوجدان

الارتباط حال كونها متلبسا بعدم الجامع الذي هو الوجود العيني فبالجامع اي
فالارتباط المتلبس بالجامع الذي هو الوجود العيني اقوى من ارتباط غير متلبس
في ترتب آثار الارتباط واحق منه بالتحقق والبقاء ولما فرغ رضي الله عنه عن
الاصل الذي بني عليه بيان الارتباط بين الحق سبحانه والعالم شرع في المقصود
فقال ولا شك ان المحدث بالحدوث الذاتي او الزماني قد ثبت حدوثه و
افتقاره الى محدث اي موجد احدثه لامكانه الذي هو تساوي نسبته الى جانبي
الوجود والعدم لنفسه فلابد من مرجح يرجح جانب الوجود وهو المحدث بوجوده
من غيره الذي هو المحدث فهو اي المحدث مرتبط به اي بمحدثه ارتباطا استناد
ومستند اليه استناد احتياج وذلك يقتضي افاضة الوجود منه عليه فهذه
الافاضة اثر من الممكن في الواجب ولابد ان يكون المستند اليه اي الذي
يستند اليه المحدث في وجوده بالاخرة واجب الوجود لذاته لا بغيره دفعا
للتسلسل غنيا في وجوده بنفسه عن غيره غير مفتقر اليه والا لكان ممكنا وهو
اي المستند اليه الواجب الوجود وهو الذي اعطى الوجود الفائض بذاته
المتجلية السارية باحديته جمع الاسمائي في الحقايق كلها لهذا الحادث الذي قد
ثبت حدوثه وافتقاره الى محدثه فانتسب اي انتسب هذا الحادث اليه
اي الى واجب الوجود في قبول الوجود منه او انتسب الواجب الى الحادث في
اعطاء الوجود اياه ولما اقتضاه اي الواجب الحادث لذاته اي لتجلي ذاته
المتجلية السارية فيه كان واجبا به وجوب المعلول بعلته فكما اعطاه الوجود اعطاه
وجوب الوجود ايضا فكل واحد من الوجود ووجوبه اثر من الواجب في الممكن

فلكل من الواجب والممكن حكم على الآخر كما كان لكل من الاسماء الكلية والاعيان الخارجية
حكم على الآخر ثم لما فرغ من بيان الارتباط بين الحق والعالم وكان ذلك الارتباط على
وجه يقتضي ان يكون العالم على صورته سبحانه نبه عليه بقوله ولما كان استناده
اى استناد الحادث الى من ظهر اى الحادث عنه لذاته المتجلية باحدية جمعه
الاسمائى فى كل ما ظهر عنه اقتضى ذلك الاستناد ان يكون الحادث الظاهر عنه
على صورته وصفته فيما ينسب اليه تعالى من كل شئ بيان لما من اسم وصفة بيان
لشئ فما صدا ان يكون على صفته تعالى فى كل اسم وصفة ينسب اليه تعالى يعني كما
انه ينسب كل اسم وصفة اليه تعالى كذلك ينسب الى الحادث فانه باحدية جمعه
الاسمائى متجل وسار فيه ولذا قيل كل موجود متصف بالصفات السبع الكمالية
لكن ظهورها فيه بحسب استعداده وقابليته ما عدا الوجوب الذاتى الخاص فان
ذلك اى الوجوب الذاتى لا يصح للحادث ولا ينسب اليه وان كان اى الحادث
واجب الوجود بالمعنى الاعم فانه اعم من ان يكون وجوبه بالذات او بالغير و
الحادث وان لم يكن واجبا بذاته لكنه واجب بغيره كما قال ولكن وجوبه اى
وجوب الحادث بغيره الذى هو موجده لا بنفسه والا انقلب الممكن واجبا
ولما فرغ من بيان كون الحادث على صورته شرع فى بيان ما يتفرع عليه من احالة
الحق ايانا فى معرفته على النظر فى الحادث فقال ثم لتعلم انه العمر لشان لما كان
الامر اى الشان على ما قلناه من ظهوره بيان لما اى من ظهور الحادث بصورته
اى الحق سبحانه احالنا الحق تعالى فى العلم به اى بالحق على النظر فى الحادث
وذكر انه اراناه آياته الدالة عليه ذاتا وصفة فيه اى فى الحادث لنستدل بها عليه

كما قال

كما قال تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم فاستدللنا بنا اى بانفسنا بالنظر
فيها لما قال تعالى وفى انفسكم افلا تبصرون عليه تعالى فما وصفناه تعالى بوصف
وما عرفناه به الا كنا نحن ذلك الوصف اى متصفين بذلك الوصف او
عينه بناء على ما سبق من ان كل موجود عبارة عن مجموع اعراض اجتمعت فى
عين واحدة وفى بعض النسخ الا كنا ذلك الوصف ومعناه ظاهر الا الوجوب
الذاتى الخاص لا العام الذى يعم الوجوب الذاتى والوجوب بالغير فانه يتصف
به الحادث ايضا فلما علمناه بنا باعتبار معنى الآلية او السببية ومنا باعتبار
نسبنا اليه تعالى كلما نسبناه الينا من الاوصاف الكمالية لا ما فيه توهم نقص الا
ما نسب الحق سبحانه الى نفسه كالمرض والقرض والاستهزاء والسخرية وغيرها وب
بذلك اى بتوصيفه سبحانه بكل ما نسبناه الينا وردت الاخبارات الالهية
على السنة التراجم من الانبياء والاولياء وانتهت الينا فوصف الحق سبحانه
نفسه لنا بنا اى بصفاتنا او بانفسنا لما سبق من انا عين الاوصاف فاذا شهدناه
تعالى بصفاته شهدنا نفوسنا لان نفوسنا عين تلك الصفات ظهرت فى مرتبة
اخرى واذا شهدنا الحق سبحانه شهد نفسه اى ذاته التى تعينت وظهرت بصورنا
وفى بعض النسخ واذا شهدنا نفوسنا شهدنا نفسه وكلاهما صحيح ولما انا فى
كلامه رضى الله عنه فى بيان جهة الارتباط بين الواجب والممكن الى ما يوهم الاتحاد
دفعه بقوله ولا شك انا يعنى اهل العالم كثيرون متفاوتون بالشخص والنوع فان
فى العالم انواعا مختلفة ولكل نوع اشخاصا متعددة وانا يعنى الافراد الانسانية
وان كنا مشتملة على حقيقة واحدة نوعية تجمعنا نعلم قطعا ان ثمة اى بين الاشخاص

تلك الحقيقة فارقاً به اي بذلك الفارق تميزت الاشخاص بعضها عن بعض
واذا لم يجمعنا يعني اهل العالم حقيقة واحدة نوعية فوجود الفارق اظهر ولهذا ما
وقع التعرض له ولولا ذلك الفارق ما كانت الكثرة بحسب الافراد متحققة
في النوع الواحد فاذا عرفت ان بين افراد العالم بل بين الافراد الانسانية
فارقاً يميز بعضها عن بعض فكذلك الحال بيننا وبين الحق ايضاً فانه وان وصفنا
اي الحق سبحانه واعطانا الاتصاف بما وصف به نفسه من جميع الوجوه اي
وجوه الصفات وانواعها او وجوه الاوصاف القولية والفعلية فلا بد
من فارق بيننا وبينه لا نشاركه ولا يشاركنا فيه اصلاً وليس الفارق الا
قبلنا الذي خصصنا به دونه الا افتقارنا اليه في الوجود وتوقف وجودنا
عليه لامكاننا وتساوي نسبتي الوجود والعدم الى ذواتنا فلا بد من مرجح
واما الفارق الذي انفرد به سبحانه فهو وجوبه الذاتي وغناه عن مثل ما
افتقرنا اليه من الموجد فبهذا الوجوب الذاتي والغنى صح له الازل اي الازلية
والقدم الذاتي الذي انتفت عنه الاولية التي ثبتت لنا اي تلك الاولية
افتتاح الوجود عن عدم قال صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله العقل اي الذي
افتتح بوجوده بعد العدم من الموجودات هو العقل فلا تنسب اليه
الاولية بهذا المعنى فانها من سمات الحدوث مع كونه الاول بالاولية التي
هي عبارة عن كونه مبدأ لما سواه كما ان آخريته عبارة عن كونه مرجع كل شيء
ومنتهاه ولهذا اي لان اوليته ليست بمعنى افتتاح الوجود عن العدم
قيل فيه الآخر المقابل للاول فلو كانت اوليته اولية وجود التقييد وافتتاح

وجود

وجود المقيد عن عدم لم يصح ان يكون آخر المقيد بان ينتهي اليه وجود الممكنات
الممكنة ولا يوجد بعده ممكن آخر لانه لا آخر للممكن لان الممكنات غير متناهية
وان كان بحسب النشأة الاخروية فلا آخر لها واذا لم يكن لها آخر فكيف
يكون سبحانه آخراً لها وانما كان سبحانه آخراً لرجوع الامر كله اي امر الوجود
وتوابعه اليه سبحانه بعد فناء الموجودات ذاتاً وصفة وفعلاً في ذاته وصفاته
وافعاله بظهور القيامة الكبرى او القيامة الدائمة المشاهدة للعارفين بعد
نسبة ذلك الامر الينا لان الوجود وتوابعه كان لله اولاً ثم نسب الينا
ثم بعد هذه النسبة رجع الكل اليه فهو الآخر في عين اوليته والاول في عين
آخريته جمع باطلاق هويته بين الاضداد وهو ظاهر بها ازل الآزال وابد
الآباد ولما اشار رضي الله عنه فيما تقدم الى الاوصاف المشتركة بيننا
وبين الحق سبحانه خص بالذكر منها الاوصاف المتقابلة ههنا ليتفرع عليها بيان
المراد من اليدين اللتين توجهتا من الحق على خلق آدم وينبه على انه جمع
اليدين تشريفاً له وليس لابليس هذه الجمعية فقال ثم ليعلم ان الحق سبحانه وصف
نفسه اي ذاته المطلقة بانه ظاهر بظهوره في عالم الشهادة المطلقة التي هي
مرتبة الحس وباطن ببطونه عنه فالباطن بهذا الاعتبار يشمل ما عدا مرتبة
الحس من المراتب الالهية والكونية فاوجد العالم اي كل واحد من عالمي الكبير و
الصغير عالمين عالم غيب لا يدرك بالحواس الظاهرة وعالم شهادة يدرك
بها لندرك اسمه الباطن بغيبنا الذي هو روحنا ومدركه الغيبية او بادراك
غيبنا وباطننا فندرك اسمه الباطن لانه من بعض مظاهر اسمه الباطن او نذلك

باطنه وغيب بالقياس على غيبنا وباطننا وكذلك ندرك اسمه الظاهر بشهادتنا
اى بمشاعرنا الشهادية او بان ندرك شهادتنا فان شهادتنا شهادته او بالمقايسة
ووصف نفسه بالرضا والغضب حيث قال تعالى رضى الله عنهم ورضوا عنه
وسبقت رحمتى غضبى فاوجد العالم ذا خوف ورجاء فنخاف غضبه ونرجو
رضاه وانما جاء باثر الرضا والغضب وهو الخوف والرجاء ولم تبرز رضا
وغضب مع انه صحيح ايضا تنبيها على ان ظهور الصفات فى العالم كما يكون بظهور
اعيانها كالظهور والبطون فيما تقدم فكذلك يكون بظهور آثارها كالخوف والرجاء
فانهما من آثار الغضب والرضى لا عينهما فوصف نفسه بانه جميل اى متصف
بالصفات الجمالية وهى ما تتعلق باللطف والرحمة وذو جلال اى متصف بالصفات
الجلالية وهى ما تتعلق بالقهر والغلبة فاوجدنا على هيبة اى دهشة وحيرة من
مشاهدة اسمائه الجلالية فيكون تلك الهيبة من آثارها فينا او على هيبة مدهشة
محيرة لمن يشاهدها فينا فيكون الاسماء الجلالية فيكون ظاهرة فينا باعيانها
لا آثارها وعلى هذا القياس قوله وانس فان الانس رفع الدهشة والوحشة
فتارة يرتفع الدهشة عنا وتارة نرفعها عن غيرنا فيحتمل ان يكون الهيبة و
الانس من قبيل ظهور اعيان الاسماء فينا او من قبيل ظهور آثارها فينا و
هكذا جميع ما ينسب اليه تعالى ويسمى به من الاسماء المتقابلة كالهداية والاضلال
والاعزاز والاذلال وغيرها فانه سبحانه اوجدنا بحيث نتصف بها تارة
ويظهر فينا آثارها تارة فعبر عن هاتين الصفتين اى عن هذين النوعين من
الصفات المتقابلين الشاملين كلها باليدين لتقابلهما وتصرف الحق سبحانه بهما

فى الاشياء

فى الاشياء اللتين توجهتا منه اى من الحق سبحانه على خلق الانسان الكامل فانما
توجهت هاتان اليدان على خلقه لكونه اى الانسان الكامل الجامع لحقايق العالم
ومفرداته التى هى مظاهر جميع الاسماء التى يعبر عنها بملاحظة شمولها جنسين شاملين
لها باليدين وهذه الاسماء الظاهرة فيها اربابها فلابد فى خلق حقيقة جامعة لجميع
المظاهر من توجه جميع الاسماء الظاهرة فيها المربية لها ويجوز ان يكون اللام
فى لكونه متعلقا بالكمال الذى هو صفة للانسان تعليلا لكماله وان يكون متعلقا
بالخلق واعلم ان المراد بكل واحد من حقايق العالم ومفرداته اما الاعيان الثبوتية
او الوجودية او المراد بواحد منهما الاعيان الثبوتية وبالاخر الاعيان الوجودية
ولا شك ان الانسان الكامل بحسب حقيقته وعينه الثابتة احدية جمع جميع الاعيان
الثابتة التى للعالم وبحسب وجوده العينى احدية جمع جميع الاعيان الخارجية وبحسب
عينه الثابتة والوجودية معا احدية جمع اعيانه الثبوتية والخارجية جميعا فالاعيان
الثابتة للعالم تفصيل لعينه الثابتة والاعيان الخارجية تفصيل لعينه الخارجية
والمجموع تفصيل للمجموع وكل تفصيل صورة للاجمال وكل صورة فهى شهادة بالنسبة
الى ذى الصورة وذو الصورة غيب لها وكذا كل موجود عينى فهو شهادة بالنسبة
الى وجوده العلمى ووجوده العلمى غيب له فاذا عرفت هذا فالعالم بوجوه كثيرة يظهر
بالتامل شهادة بالنسبة الى الانسان الكامل والانسان الكامل الذى هو الخليفة
غيب بالنسبة اليه ولا يخفى ان عالم الملك شهادة مشهودة والخليفة بحسب نشأته
العنصرية ايضا غيب لكن من حيث ظاهره لا مطلقا فانه لا يعرفه من هذه الحيثية
الا بعض الخواص من اولياء الله سبحانه ولهذا اى لكون الخليفة غيبا تحجب السلطان

لانه مظهر الحقيقة الغيبية في الملك لذلك وجب الانقياد والمطاوعة له ولما انساق
الكلام الى ذكر الحجاب اراد ان ينبه على المراد بالحجب الالهية الواقعة في الكلمات
النبوية فقال ووصف الحق نفسه بلسان نبيه صلى الله عليه وسلم بالحجب الظلمانية
اى بان له حجبا ظلمانية وهى الاجسام الطبيعية عنصرية كانت او غير عنصرية
والحجب النورية اى بان له حجبا نورية وهى الارواح اللطيفة مثالية كانت او روحية
حيث قال صلى الله عليه وسلم ان لله تعالى سبعين الف حجاب من نور وظلمة
فالعالم الذى هو عين تلك الحجب داير بين كثيف هو الحجب الظلمانية وبين لطيف
هو الحجب النورية وهو اى العالم عين الحجاب على نفسه اى الحاجب اياه عن شهود
الحق دايما كان عينه لان الحجاب ليس الا الاجسام الطبيعية والارواح النورية
التى هى عين العالم او هو عين الحجاب على نفسه اى على نفس الحق وذاته يحجبه
عن ادراكه الحق ذوقا وشهودا واذا كان العالم عين الحجاب فلا يدرك نفسه
بلا حجاب ويدرك الحق من وراء الحجاب فلا يدرك اى العالم الحق ادراكا مثل
ادراكه اى ادراك العالم نفسه فان ادراكه نفسه ادراك ذوقى شهودى من
غير حجاب وادراكه الحق من وراء الحجاب الذى هو عينه او ادراكا مثل
ادراك الحق نفسه فان ادراك الحق نفسه انما هو بذاته من غير حجاب وادراك
العالم اياه من وراء الحجاب فلا يزال العالم في حجاب اى في حجاب تعينه و
انيته عن ادراك الحق لا يرتفع ذلك الحجاب عنه بحيث لم يبق مانعا عن الشهود
ولم يبق له حكم فيه فانه وان امكن ان يرتفع تعينه عن نظر شهوده لكن يكون
حكمه باقيا فيه ويكون شهوده بحسبه لا بحسب ما هو المشهود عليه فلا يرتفع الحجاب

بالكلية

بالكلية مع علمه اى العالم بانه متميز عن موجده بافتقاره اليه وعدم افتقار موجده
اليه لغناه ووجوبه الذاتى ولكن لا حظ له اى للعالم في الوجوب الذاتى الذى
لوجود الحق سبحانه فلا يدركه اى العالم الحق من حيث وجوبه او الوجوب
ادراك ذوق وشهود ابدا لان المدرك لا يدرك بالذوق والوجدان الا
نفسه او ما في نفسه او ما في نفسه منه شئ فلا يزال الحق من هذه الحيثية اى الوجوب
الذاتى او من اجل هذا الحكم الحقيقى الذى هو ان العالم لا حظ له في الوجوب الذاتى
غير معلوم علم ذوق وشهود لانه لا قدم للحادث في ذلك يعنى الوجوب فلا
يدركه ادراك ذوق وشهود نعم يدركه ادراكا تصوريا يكفى في الحكم به على الحق
سبحانه واذ قد عرفت المعنى المراد من اليدين وجمعهما في خلق آدم فما جمع الله
سبحانه لآدم حين خلقه بين يديه الا تشريفا وتكريما له من بين ساير الموجودات
ولهذا اى لان هذه الجمعية ليست الا التشريف قال سبحانه لابليس توبيخا له
ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى وجعل رضى الله عنه اليدين فيما سبق عبارة
عن نوعين متقابلين من الصفات الوجوبية الفعلية كما هو الظاهر وجعلهما هنا
اشارة الى معنى آخر بقوله وما هو اى الجمع بين يديه لآدم الا عين جمعه اى الله
او آدم بين الصورتين صورة العالم وهى احدية جمع الحقايق الكونية القابلة و
صورة الحق وهى احدية جمع الحقايق الالهية الوجوبية الفاعلية وهما اى
هاتان الصورتان يدا الحق احديهما اليد القابلة الاخذة وهى اليسرى واخريها
اليد الفاعلة المعطية وهى اليمنى وكلتا يديه يمين مباركة وانما جعلهما يدى
للحق لان كل واحدة منهما صورة من صور كلياته بها يتم امر الوجود لانه الذى

تجلى بصورة القابل تارة والفاعل اخرى والفرق بين معنيين ان الصفات المتقابلة لوحظت هناك بالصفات الفعلية الوجوبية كما هو الظاهر يكون المراد بمجموع اليدين هناك ما اراده باليمنى ههنا ولو عمت الصفات الامكانية ايضا يكون المعنى الثاني من جزئيات المعنى الاول وخص بالذكر تقريبا لما يرد بعده اعنى قوله وابليس جزء من العالم الذى هو جزء من آدم لانه حقيقة مظهرية للاسم المضل الداخل تحت الاسم الله الجامع لجميع الاسماء الظاهرة فى مظاهر العالم كلها ظهورا افرادا وفى آدم ظهورا جمعيا ولهذا قال لم يحصل له اى لابليس هذه الجمعية اى جمعية آدم ولهذا اى لحصول هذه الجمعية كان آدم خليفة من الله على العالم فان لم يكن آدم ظاهرا بصورة من استخلفه وهو الحق سبحانه متصفا بصفاته متسما بكمالاته يتصرف بها فيما استخلف فيه وهو العالم فما هو خليفة وان لم يكن فيه اى فى آدم جميع ما تطلبه الرعايا التى استخلف آدم عليها من مقتضيات الاسماء الالهية وآثارها لان استنادهم تعليل للطلب اى ذلك الطلب انما نشأ منهم لان استناد الرعايا فى تحصيل حاجاتهم اليه لكونه خليفة عليهم فلا بد ان يقوم آدم بجميع ما يحتاج الرعايا اليه والا اى وان لم يتم آدم بجميع ما يحتاج اليه الرعايا واذا كان ذلك فى قوة قوله وان لم يكن فيه جميع ما يطلبه الرعايا كان كالتكرار له فاقتصر فى الجزاء على قوله فليس بخليفة عليهم ولم يصرح بالجزاء فى الاول فما صحت الخلافة من افراد العالم الا للانسان ومن افراد الانسان الا للانسان الكامل لانه فيما عدا الكامل لم يحصل شرائط الخلافة بالفعل وفيما عدا الانسان بالقوة ايضا فانشأ صورته اى صورته الجسمانية العنصرية الظاهرة من حقايق العالم اى من الموجودات

الخارجية

من العالم وصوره اى صور العالم التى هى تلك الموجودات نفسه

المحققة التى هى معطوفة على الحقايق عطف تفسير او من اعيانه الثابتة وصوره الخارجية بان افاض على اعيانه الثابتة الوجود فصارت صورا خارجية فانشأ صورة الانسان منها وانشأ صورته الباطنة احدية جمع روحه وقلبه وقواه الروحانية على صورته احدية جمع صفاته واسمائه ولهذا اى لانشائه صورته الباطنة على صورته تعالى قال فيه اى فى الانسان الكامل او شأنه كنت سمعه وبصره فاتى بالسمع والبصر اللذين هما من الصفات الباطنة وما قال عينه واذنه اللتين هما من الجوارح الظاهرة مع انه صحيح ايضا لسراية هويته فى جميع الموجودات ففرق فى هذه العبارة بين الصورتين صورته الظاهرة وصورته الباطنة حيث اخبر انه سمعه وبصره ولم يقل عينه واذنه وهكذا اى كما ان الحق سار بهويته فى سمع العبد وبصره كذلك هو سار فى كل موجود من موجودات العالم بقدر ما يطلبه حقيقة ذلك الموجود بحسب استعداده وقابليته لكن ليس لاحد من افراد العالم مجموع ما للخليفة فانه لا يظهر فى كل واحد واحد الا بعض اسمائه دون بعض ويظهر فى الخليفة مجموعها فما فاز الخليفة الا بالمجموع دون البعض على الانفراد بحيث لا يكون معه غيره ويحتمل ان يكون الباء للسببية لا صلة للفوز اى ما فاز الخليفة بالخلافة الا بسبب المجموع وفى بعض النسخ فما فاز الا هو بالمجموع وكانه الحاق من المتصرفين لتصحيح المعنى فان فى كل من شرحى الجندى والقيصرى واكثر نسخ المتن التى رأيناها وقرأ بعضها على الشيخ رضى الله عنه وقعت العبارة كما ذكرناه اولا ولولا سريان الوجود الحق فى الموجودات بالصورة اى بصورة جمعه الاسمائى ما كان للعالم وجود وظهور فانه فى حد ذاته معدوم لا يوجد الا بالسريان المذكور ثم انه

رضي الله عنه شبه توقف ظهور حكم الوجود في الموجودات على سريان الوجود الحق بتوقف ظهور احكام الموجودات العينية على سريان الامور الكلية فيها فقال كما انه الضمير للشان لولا تلك الحقايق المعقولة الكلية وسريانها في الموجودات العينية ما ظهر حكم في الموجودات العينية لانه ما لم يسر الحيوة او العلم مثلا في موجود عيني لم يصح الحكم عليه بانه حي او عالم كما سبق ومن هذه الحقيقة التي هي التبعية الثابتة في نفس الامر بين الموجودات والحق بتوقف وجودها على سريانه فيها كان الافتقار منه سبحانه الى العالم في ظهوره ولما شبه رضي الله عنه ارتباط الموجودات بالوجود الحق بالامور الكلية وقد ثبت فيما تقدم الارتباط بينهما بافتقار كل من الطرفين الى الاخر في بعض الاحكام كان فيه اشعار بان الحق سبحانه وان كان غنيا عن العالمين بذاته واسمائه الذاتية لكن لاسمائه باعتبار ظهورها وترتب آثارها عليه افتقار الى العالم كما وقع به الاشارة اليه في صدر الفص فلهذا فرع عليه قوله فالكل اي كل واحد من الحق والعالم مفتقر الى الاخر اما افتقار العالم اليه ففي تعينه العلمي بالفيض الاقدس وفي تعينه الوجودي بالفيض المقدس واما افتقار الحق الى العالم فباعتبار ظهور اسمائه في المراتب وترتب آثارها عليها لا باعتبار ذاته واتصافها بالصفات الحقيقية كالوجوب والعلم فانه بهذا الاعتبار غني عن العالمين ثم اكد بقوله ما الكل مستغني بالنافية ومستغني خبره رده على اللغة التميمية وفيما ترى ما هذا بشرا بالرفع هذا الذي قلناه من اثبات الافتقار من الطرفين هو الحق المطابق لما في نفس الامر قد قلناه صريحا للارشاد الطالبين لا نكني اي لا نقوله على سبيل الكناية لئلا يلتبس عليهم فان ذكرت غنيا

مطلقا

مطلقا لا افتقار يتلبس به بان لا يفتقر الى غيره اصلا وهو الحق سبحانه باعتبار ذاته وصفاته الذاتية فهو لا ينافي ما قلناه فقد علمت الافتقار الذي بقولنا نعني اي ونريد بقولنا الكل مفتقر فان الافتقار الذي اثبتناه من جانب الحق سبحانه انما هو باعتبار ظهور الاسماء وترتب آثارها كما علمت وهو لا ينافي الغنى الذاتي فالكل بالكل مربوط ارتباط افتقار فليس له عنه اي لكل واحد من الاخر او للعالم عن الحق او بالعكس انفصال انفصال استغناء خذه واما قلته عني اعلم ان الشيخ المفيد المرشد رضي الله عنه لما كان بصدد بيان نسبة الحق والعالم بافتقار كل الى الاخر من وجه وكانت هذه النسبة بعينها واقعة بين المفيد المرشد والمستفيد الطالب بل هي من ظلالها وفروعها نبه عليها بالماع لطيف وهو انه عبر في البيتين الاولين عن نفسه بصيغة جماعة المتكلم الدالة على التعظيم المبني عن رفعة شانه وعن المخاطب الطالب بصيغة الواحد الدالة بالمقابلة على ضعة شانه وذلك لمعنى افتقار الطالب الى المرشد فان المفتقر اليه ارفع شانا من المفتقر ثم قلب الاسلوب في البيت الاخير بان عبر عن نفسه بصيغة الواحد وعن المخاطب بصيغة الجماعة اشعارا بان المفيد ايضا مفتقر الى المستفيد ليظهر كمالاته فيكون المفيد مفتقرا والمستفيد مفتقرا اليه والمفتقر اليه ارفع شانا كما عرفت فقد علمت حكمة نشاة جسد آدم اعني بجسده صورته الظاهرة وهي احدية جمع جميع الحقايق المظهرية الجسمانية العنصرية والحكمة فيها ان يكون انموذجا للحقيقة العالم في كونها مظهرا لاحكام الروح المدبر لها كما ان العالم مظهر لآثار الاسماء الالهية المتصرفة فيه وقد علمت نشاة روح آدم يعني حكمة نشاة روحه اعني بروحه صورته الباطنة التي هي احدية جمع جميع الحقايق الروحانية العقلية والنفسية وحكمتها كونها انموذجا

وطلالا للاسماء الالهية باعتبار التصرف والتاثير فكان الاسماء الالهية متصرفة موثرة فى العالم كذلكا الروح موثر متصرف فى بدنه وقد علمت نشاة رتبته اى حكمة نشاة رتبته وهى اى نشاة رتبته هى المجموع اى مجموع صورتيه الظاهرة والباطنة الذى به استحق آدم الخلافة وتوصيف النشاة الرتبية باستحقاق الخلافة اشارة الى حكمها فان الحكمة فى الجمع بين صورتيه الظاهرة والباطنة ان يناسب بالجهة الباطنة المستخلف وبالجهة الظاهرة المستخلف عليهم فيستفيض بالجهة الاولى ويفيض بالاخرى فيتم امر الخلافة فآدم ابو البشر هو النفس الواحدة التى خلق منها هذا النوع الانسانى اى خلق منها زوجها ومن ازدواجها اولادهما ومن ازدواج اولاده اولاد اولاده الى ما شاء الله فهو منشا تكثر هذا النوع وهذا هو المراد بقوله خلق منها هذا النوع بادنى مسامحة فانه قايم مقام قوله خلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء فالمراد بالنوع الانسانى ما عدا آدم من هذا النوع واعلم ان لكل مرتبة آدم هو مبداها كالعقل الكل للعقول والنفس الكل للنفوس ولكل آدم نوع يتولد من ازدواجها وحمل بعض الشارحين آدم فى هذا المقام على العقل الكل وبعضهم على النفس الكل ولا يخفى على المستبصر ان سوق كلام الشيخ رضى الله عنه فيما تقدم وفيما تاخر صريح فى ان المراد بآدم ههنا هو ابو البشر مع انه صرح فى نقش الفصوص بان المراد وجود النوع الانسانى وهو اى كون آدم هو النفس الواحدة المذكورة ما يدل عليه قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة يعنى آدم وخلق منها اى من ضلعها الايسر زوجها يعنى حواء وبث منهما من آدم وزوجها بالتوالد والتناسل رجالا كثيرا ونساء ثم نبه رضى الله عنه على بعض معانى الاية

عالم

عالم تنبيه لاهل الظاهر فقال فقوله اتقوا ربكم اى من الاتقاء بمعنى جعل الشئ وقاية لشئ والشيآن ههنا المخاطبون والرب تعالى فان جعلت الشئ الاول المخاطبين والشئ الثانى الرب ولاحظت اضافة الوقاية اليه كان المعنى اجعلوا انفسكم وقاية ربكم وان جعلت الشئ الاول الرب والشئ الثانى المخاطبين كان المعنى اجعلوا ربكم وقاية انفسكم فلما كانت الاية يحتمل المعنيين جمعهما الشيخ رضى الله عنه كما هو دابه فى الايات القرانية بالجمع بين جميع المعانى المحتملة التى لا يمنع من ارادتها الشرع والعقل فعلى هذا يكون معنى قوله اتقوا ربكم الذى خلقكم اى اوجدكم باختفائه بصوركم فانتم ظاهره وهو باطنكم اجعلوا ما ظهر منكم وهو احدية جمع روحكم وبدنكم وقاية لربكم اى آلة وقاية كما فى قوله خذوا حذركم اى آلة حذركم واجعلوا ما بطن منكم وهو ربكم وقاية لكم فان الامر المنسوب الى ربكم بوجه واليكم بوجه من الصفات والافعال اما ذم يذم به من نسب اليه واما حمد يحمد به من يتصف به ولكل واحد منهما كما تقتضيه توحيد الصفات والافعال مستند الى الله تعالى لكن اسناد المذام اليه قبل زكاء النفس وطهارتها وقوعها فى الاباحة وبعدها اساءة للادب فكونوا وقايته عن نسبة النقص اليه فى الذم بان تنسبوه اليكم لا اليه واجعلوه وقايتكم عن ظهورانيتكم فى المحامد فتنسبوه اليه لا اليكم تكونوا ادباء حين تنسبون المذام الى انفسكم لا اليه عالمين بحقيقة الامر على ما هو حين تنسبون المحامد اليه تعالى فان الامور كلها مستندة اليه تعالى الحقيقة وتحذرون مما يلحقكم باسنادها الى انفسكم من ظهور انيتكم ثم انه تعالى اطلع اى آدم على ما اودع فيه من الحقايق الالهية والكونية وجعل ذلك اى ما اودع فيه من الحقايق الالهية والكونية فى قبضتيه سبحانه اى قبضتى الجمع والفرق الشاملتين

للكل المشار اليهما بالآفاق والانفس القبضة الواحدة اليسرى التي هي قبضة الرزق
فيها العالم وفي القبضة الاخرى اليمنى التي هي قبضة الجمع آدم وبنوه اي اولاده
وبين مراتبهم فيه اي بين مراتب بني آدم في آدم المشتمل عليهم ولما اطلعني الله سبحانه
في سري حيث لا واسطة فيه اصلا على ما اودع في هذا الوالد الاكبر آدم عليه السلام
من كمالاته وكمالات بنيه كما اطلعه عليه جعلت في هذا الكتاب منه اي مما اودع فيه
ما حد لي ان ادرجه فيه لا ما وقفت عليه فان ذلك اي ما وقفت عليه لا يسعه كتاب
لو بين بالكلمات الحرفية والرقمية ولا العالم الموجود الآن لو بين بالكلمات الوجودية
فان العوالم البرزخية والحشرية الجنانية والجهنمية الغير المتناهية ابد الآبدين
هي تفصيل لما اودع في النشأة الانسانية الكمالية وهي لا تنتهي فكيف يسعه كتاب
والعالم الموجود الآن فانهما متناهيان فمما شهدته مما نودعه في هذا الكتاب المسمى
بفصوص الحكم كما حده لي رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي اكثر نسخ شرح القيصري
ما حده لي بدون الكاف فيكون بدلا من ما نودعه حكمة الهية في كلمة آدمية وهو
هذا الباب ثم حكمة نفثية في كلمة شيثية ثم حكمة سبوحية في كلمة نوحية
ثم حكمة قدوسية في كلمة ادريسية ثم حكمة مهيمية في كلمة ابراهيمية ثم حكمة حقية
في كلمة اسحاقية ثم حكمة علية في كلمة اسماعيلية ثم حكمة روحية في كلمة يعقوبية
ثم حكمة نورية في كلمة يوسفية ثم حكمة احدية في كلمة هودية ثم حكمة فاتحية
في كلمة صالحية ثم حكمة قلبية في كلمة شعيبية ثم حكمة ملكية في كلمة لوطية
ثم حكمة قدرية في كلمة عزيرية ثم حكمة نبوية في كلمة عيسوية ثم حكمة رحمانية
في كلمة سليمانية ثم حكمة وجودية في كلمة داودية ثم حكمة نفسية في كلمة يونسية

ثم حكمة غيبية في كلمة ايوبية ثم حكمة جلالية في كلمة يحيوية ثم حكمة مالكية
في كلمة زكرياوية ثم حكمة ايناسية في كلمة الياسية ثم حكمة ايناسية
في كلمة الياسية ثم حكمة احسانية في كلمة لقمانية ثم حكمة امامية في كلمة هارونية
ثم حكمة علوية في كلمة موسوية ثم حكمة صمدية في كلمة خالدية ثم حكمة فردية في كلمة
محمدية وفص كل حكمة اي محل انتقاشها الكلمة التي نسبت تلك الحكمة اليها حيث
القلب المودع فيها ففص كل حكمة هو القلب المضاف الى الكلمة التي نسبت الحكمة اليها
لا نفس الكلمة كما يشعر به قوله في اول الكتاب منزل الحكم على قلوب الكلم فاقتصرت على
ما ذكرته من هذه الحكم في هذا الكتاب على حد ما ثبت في ام الكتاب ان اذكره وهي
الحضرة العلمية الالهية فانها اصل الكتب الالهية وقيل يحتمل ان يراد بها فاتحة كتابه
الفاتحة ام الكتاب ويكون اشارة الى ما ذكر فيها من مناسبة الذي هو فاتح ابواب
كتابه ويلايمه قوله فامتثلت ما رسم لي ووقفت عند ما حد لي ولو رمت زيادة
على ذلك ما استطعت فان الحضرة الالهية والحضرة المحمدية او الحضرة الالهية من
المظهر المحمدي او الحضرة التي القت الي فيها من الحضرات الالهية والمقامات الوجودية
تمنع من ذلك والله الموفق لا رب غيره

فص حكمة نفثية في كلمة شيثية

النفث لغة ارسال النفس رخوا وههنا عبارة عن ارسال النفس الرحماني اي
افاضة الوجود على الماهيات القابلة له والظاهرة به او عن القاء العلوم الوهبية
والعطايا الالهية في روع من استعد لها اي قلبه فالحاصل ان خلاصة العلوم المتعلقة
بالعطايا الحاصلة من مرتبة الفياضية والمبدائية او محل انتقاشها وهو القلب
او خلاصة العلوم الحاصلة على سبيل الوهب والتفضل لا على سبيل الكسب والتعمل او

محل انتقا شيما محقق في كلمة شيثية احدية جمع روحه وبدنه وانما خصت الحكمة المنفثية
بالكلمة الشيثية لان شيث عليه السلام كان اول انسان حصل له العلم بالاعطيات
الحاصلة من مرتبة المصدرية والمفيضية ونزلت عليه العلوم الوهبية ولما كان اول
المراتب التعقلية التعين الجامع للتعينات كلها وهو احدية الجمع وكان المرتبة التي يليه
مرتبة المصدرية والفياضية التي هي عبارة عن نفث النفس الرحماني في الماهيات
القابلة وكان آدم عليه السلام صورة المرتبة الاولى كما كان شيث عليه السلام
عالما بالعطايا الحاصلة من المرتبة الثانية علما ووهبا قدم الفص الآدمي في الذكر
وجعل الفص الشيثي تلوه موافقا للوجود الخارجي ثم بدا بتقسيم تلك العطايا
فقال اعلم ان العطايا جمع عطية والمنح جمع منحة وهي العطية الظاهرة في الكون مطلقا
اي في الكون الجامع كما يدل عليه التقسيمات الاتية وغيرها الواصلة الى مستعديها على
ايدي العباد اي بواسطة العباد المنفيين مما رزقهم الله من البشر كانوا او من
غيره كالعلم الحاصل للمتعلم من المعلم وللكمل بواسطة الملائكة والارواح البشرية الكاملة
وعلى غير ايديهم اي بغير وساطتهم كما اذا تجلى الحق سبحانه بالوجه الخاص واورث ذلك
التجلي علما ومعرفة ويجوز ان يقال معناه بواسطة المظاهر مطلقا وغير وساطتها •
منها ما يكون عطايا ذاتية منتشئة من الذات احدية جمع جميع الاسماء الالهية
من غير خصوصية صفة دون صفة اذ الذات من حيث هي هي لا تعطي عطاء ولا
تتجلى تجليا ومنها ما يكون عطايا اسمائية تكون مبدأها خصوصية صفة صفة من
الصفات من حيث تعينها وتميزها عن الذات وساير الصفات وتميز العطايا
الذاتية والاسمائية كل واحدة من الاخرى عند اهل الاذواق الذين ذاقوا مرتبة

الحقايق ذوقا وكشفا لا نظرا وكسبا وبهذين التقسيمين صارت القسمة مربعة ثم اشار الى
تقسيم آخر وقال كما ان منها اي من العطايا ما يكون عن سؤال صوري في مسؤول
معين وعن سؤال غير معين باضافة السؤال الى الغير او بتوصيفه به على ان يكون
وصفا بحال المتعلق اي سؤال غير معين مسؤوله وفي بعض النسخ وعن سؤال في غير
معين ومنها ما لا يكون عن سؤال صوري فان العطاء لا بد من سؤال اما باللسان او بالحال
او الحال والاستعداد سواء كانت الاعطية الحاصلة على الوجوه الثلثة اي على كل
واحد منها ذاتية او اسمائية وانما اعاد ذلك تنبيها على ان هذين التقسيمين يجريان
في كل من الوجوه الثلثة وبضرب الاقسام الاربعة السابقة في هذه الوجوه الثلثة
يحصل اثنى عشر قسما فالمعين كمن يقول اي فالمسؤول المعين كمسؤول من يقول يا رب
اعطني كذا فيعين امرا ما من الامور كالعلم والمعرفة وغيرهما لا يخطر بالقلب عند السؤال
سواه اي سوى ذلك الامر وغير المعين كمن يقول اي وغير المسؤول المعين كمسؤول من
يقول يا رب اعطني ما تعلم فيه مصلحتي وقوله من غير تعيين اي من غير تعيين مسؤول
معين من كلام الشيخ لا من كلام السايل كما كان قوله فيعين امرا ما في المسؤول المعين
كلامه لا من كلام السايل وقوله لكل جزء من ذاتي اي احدية جسمي وروحي من كلام السايل
والمراد به الاشارة الاجمالية الى ما فصله النبي صلى الله عليه وسلم في دعائه حيث قال اللهم
اجعل لي في قلبي نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا الحديث ولا وجه لتعلق اللام في
لكل جزء الى التعيين وان فرض انهما من كلام متكلم واحد اذ المراد ههنا تعيين المسؤول
لا المسؤول له وقوله من لطيف روحاني وكثيف جسماني بيان لجزء ولو جعل بيانا لما
تعلم فيه مصلحتي فاللطيف هو الاغذية الروحانية كالعلوم والمعارف والكثيف هو الاغذية

الجسمانية كالاطعمة والاشربة ولما فرغ من هذه التقسيمات اشار الى تقسيم آخر باعتبار
السائل فقال والسائلون بالقول الذين ليسوا من اهل الحضور ومراقبة الاوقات
وانما قيدنا بذلك لئلا يرد السائل لمحض امتثال الامر كما سيجيء فهؤلاء السائلون
صنفان صنف بعثه على السؤال الاستعجال الطبيعي فان الانسان خلق عجولا
فهؤلاء اما ان يوافقه الاستعداد الحالي فيعطى واما ان لا يوافقه فلا يعطى والصنف
الآخر بعثه على السؤال علمه لما علم بتشديد الميم وح يكون قوله بعثه جوابا بحسب المعنى
فيكون في حكم المتاخر عنه فيصح اضمار الفاعل فيه وارجاعه الى العلم المفهوم من علم
ويكون تقدير الكلام هكذا والصنف الاخر لما علم ان ثمه عند الله امورا كذا
بعثه علمه على السؤال فلما مع جوابه خبر المبتدأ. وقيل يحتمل ان يكون بكسر اللام على انه
للتعليل اي بعثه علمه على السؤال لما علم ان ثمه امورا وفيه اضمار قبل الذكر قوله
عند الله بدل من ثمه اي لما علم ان عند الله امورا قد سبق العلم الالهي بانها اي
تلك الامور لا تنال الا بعد سؤال قولي فيقول هذا الصنف فلعل ما نسأله
الضمير المنصوب اما للموصول واما للحق ويدل عليه ارداقه بقوله سبحانه في كثير
من النسخ وضمير الموصول محذوف او ما مصدرية يكون من هذا القبيل اي من قبيل
ما لا ينال الا بعد سؤال فيسأله احتياطا لما هو ضمير مبهم يفسره قوله الامر اي المسؤول
وضمير عليه للموصول ومن الامكان بيان للموصول اي سواء له احتياط الامكان
ان يكون المسؤول مما لا ينال الا بعد سؤال وهو اي من علم اجمالا ان عند الله
امورا لا ينال الا بعد سؤال لا يعلم تفصيلا ما يحين في علم الله له من تلك الامور المسؤولة
ومن اوقات حصولها ولا يعلم ايضا ما يعطيه ويقتضيه من المسؤولات استعداده

في القبول اي في قبول تلك الامور اي لا يعلم تقتضي استعداده في قبولها بانه اي شيء
من الامور يقتضي وفي اي زمان يقتضي لانه هذا بحسب الظاهر تعليل للدعوى الثانية
لكنه لما كان العلم بما يعطيه الاستعداد وهو من جملة ما في علم الله متعذرا يلزم منه
تعذر العلم بما في علم الله من اغمض المعلومات اي من اغمض العلم بالمعلومات او
من العلم باغمض المعلومات الوقوف في كل زمان فرد اي يعني على استعداده الشخص
في ذلك الزمان الفرد اي في كل زمان فرد بان يكون واقفا في كل زمان على ما يجري
عليه ما يجري عليه في جميع الازمنة ولذلك لا يتيسر للسائل احتياطا والا لم يكن الامر مبهما
عنده بل هو من خواص الكمل النادر من اهل الله ولذلك السائل المحتاط وان كان
لا يعلم ما في علم الله ولا ما يعطيه استعداده انما يسأل لاعطاء استعداده السؤال
ولولا ما اعطاه الاستعداد السؤال ما سأل ولكن لم يكن له علم بذلك الاستعداد قبل
السؤال كساير المسؤولات فحكم السؤال معه حكم ساير المسؤولات ما في قوله اعطاه
مصدرية اي لولا اعطاء استعداد السؤال ما سأل فغاية اهل الحضور الذين لا
يعلمون مثل هذا اي مثل العلم الذي يحصل للكمل النادر بما في علم الله وبما يعطيه الاستعداد
في جميع الازمنة والاوقات على ان يكون مفعولا مطلقا او مثل ما في علم الله وما يعطيه
الاستعداد فيكون مفعولا به ويكون لفظ المثل مقحما ان يعلموه في الزمان الذي
يكونون فيه ويرد عليهم فيه ما يعطيهم الحق فانهم لحضورهم ما يرد عليهم في كل زمان
ومراقبتهم ذلك الزمان يعلمون ايضا انهم ما قبلوه الا بالاستعداد لما اعطاهم وهم
اي اهل الحضور الذين يعلمون ما اعطاهم الحق في الزمان الذي يكونون فيه صنفان
صنف يعلمون من قبولهم لما اعطاهم استعدادهم له فانهم اذا وقفوا على ما اعطاهم

يعلمون باعطائهم الحق في ذلك الزمان الذي هم به وهم

المعنى فلابد ان تقيده الحال فالذي يثنيك على حمد الله سبحانه هو المقيد لك باسم فعل
مثلا كما اذا كنت مريضا مثلا ويشفيك الله تعالى فقلت الحمد لله فحمدك وان
وقع على الاسم الله المطلق لكن حالك الذي هو الشفاء بعد المرض تقيد حمدك
بالاسم الشافي فكانك قلت الحمد للشافي او اسم تنزيه كما اذا تجلى عليك الحق سبحانه
بالاسماء التنزيهية فنزهك عن ملاحظة الاغيار فقلت الحمد لله فحمدك وان
وقع على الله لكن حالك تقيده بالاسماء التنزيهية التي بها وقع التجلي عليك
والاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه الا اذا كان من الكمل لكونه موقوفا
على العلم بعينه الثابتة واحوالها وانه اصعب العلوم واعزها لا يظفر به الا النادر
من الكاملين ويشعر بالحال صاحبه فانه يعلم الباعث له على الطلب وهو اي
الباعث هو الحال فالاستعداد اخفى سؤال بالنسبة الى اللفظي والحالي وانما
يمنع هؤلاء السائلين بلسان الحال والاستعداد من السؤال اللفظي علمهم بان
الله تعالى فيهم اي في شأنهم سابقة قضاء اي قضاء سابقا على حال الطلب بل
على وجودهم بوقوع ما قدر لهم وعليهم بلا تخلف فاستراحوا من تعب الطلب فهم
قد هيأوا محلهم بتطهيره من دنس التعلقات الفانية وتخليته من الانتقاش
بالصور الكونية وتفريغه عن شواغل السؤال والدعاء لقبول ما يرد عليه اي
على ذلك المحل من الواردات والتجليات والحال انهم قد غابوا عن حظوظ
نفوسهم واغراضهم في هذه التهيئة بل فعلوها لرقيقة عشقية تقتضي اعراضهم
عن الاغراض النفسية والتوجه اليه بالكلية ومن هؤلاء الذين منعهم عن السؤال
علمهم بسابق قضاء الله وقدره بجميع ما يجري عليهم من يعلم من عباد الله ان علم

الله به بل متعلق علمه بالعبد هو ما كان العبد عليه من الاحوال في حال ثبوت
عينه في مرتبة العلم قبل وجوده اي وجود عينه الثابتة في مرتبة العين في حاله
ان علمه سبحانه به تابع لعينه الثابتة التي هي المعلوم ويعلم ايضا ذلك العبد ان
الحق لا يعطيه الا ما اعطاه اي الا ما تقتضي اعطاه اي الحق سبحانه وضمير الموصول
محذوف او الضمير عايد الى الموصول والمفعول الاول اي الحق محذوف عينه
فاعل اعطاه من العلم به اي بالعبد بيان للموصول وهو اي العلم به بل متعلق ذلك
العلم ما كان العبد عليه من الاحوال في حال ثبوته في مرتبة العلم قبل خروجه الى
العين فيعلم ان علم الله به وباحواله الجارية عليه الى الابد من اين حصل اي من
عينه الثابتة وان كل ما يجري عليه انما هو مقتضى عينه الثابتة وطلبها اياه بلسان
الاستعداد والمطلوب بلسان الاستعداد يعطيه الله الجواد المطلق سبحانه
لا محالة فلا يحتاجون الى السؤال اللفظي اصلا وما ثمه صنف من اهل الله اعلى
علما واكشف للامور على ما هي عليه من هذا الصنف فهم الواقفون على سر
القدر وهم على قسمين منهم من يعلم ذلك اي سر القدر مجملا ومنهم من يعلمه مفصلا
والذي يعلمه مفصلا اعلى كشفا واتم معرفة من الذي يعلمه مجملا فانه اي الذي يعلمه
مفصلا يعلم ما يتعين في علم الله فيه اي في شأنه من احوال عينه الثابتة على سبيل
التفصيل بخلاف من يعلمه مجملا وذلك العلم التفصيلي اما باعلام الله اياه اي الذي
يعلمه مفصلا بما اعطاه عينه من العلم به بان يلقي في قلبه بواسطة او بغير واسطة
ان عينه الثابتة تقتضي هذه الاحوال المعينة من غير ان يطلعه على عينه كشفا و
اما بان يكشف له اي لاجله الحجاب عن عينه الثابتة وعن استعدادات الاحوال

الحق رجعوا الى انفسهم فوجدوا فيها استعداده الخاص وعرفوه حق المعرفة لانهم
يعلمون ان لهم استعدادا ما لذلك فان اهل الحضور وغيرهم في هذا العلم سواء
وصنف يعلمون من معرفة خصوص استعدادهم ما يقبلونه من العطايا فانهم
اذا علموا حصول كمال استعدادهم الخاص لامر ما حصل لهم العلم بخصوص ذلك
الامر واليقين بوجوده وهذا اى كون العلم بالاستعداد سابقا على العلم بما يقبلونه
اتم ما يكون اى اكمل مرتبة تكون في معرفة الاستعداد في هذا الصنف اى اهل
الحضور الذين لا يعلمون شيئا فانه برهنة الاستدلال من المؤثر الى الاثر والاول
برهنة الاستدلال من الاثر الى المؤثر ومن هذا الصنف اى اهل الحضور
المذكورين او من الصنف الثاني منهم وهو من يعلم من استعداده القبول فانه
الصنف الاول لا سوال له فانه بعد العلم بقبوله المسئول لا معقولية للسوال
من يسال لا للاستعجال الطبيعي فانه لا حكم للطبيعة على اهل الحضور ولا للامكان
لانه على يقين في حصول المسئول في الزمان الذي هو فيه وانما يسال امتثالا لامر
الله في قوله تعالى ادعوني استجب لكم فهو العبد المحض لله سبحانه ليس فيه شوب
ربوبية ولا شائبة رقية لامر سواه وليس لهذا الداعي همة متعلقة فيما سال
فيه من مسئول معين او غير معين وانما همته مصروفة في امتثال اوامر سيده
غير متجاوزة الى مطلوب غيره فانه لا مطلوب له سواه ولا يطلب في الدارين
الا اياه فاذا اقتضى الحال السوال القلبي سال عبودية واذا اقتضى التفويض
اى كلة الامر اليه سبحانه اليه سبحانه والسكوت عن السوال سكت عنه فقد
ابتلى ايوب عليه السلام وغيره من الانبياء والاولياء وما سالوا دفع

ما

ما ابتلاهم الله به اولا ثم اقتضى لهم الحال ثانيا في زمان آخر ان يسالوا رفع
ذلك اى رفع ما ابتلاهم به فسالوا رفعه فرفع الله عنهم والتعجيل بالمسئول فيه
اى الشيء الذي وقع السوال في شانه والابطاء به انما هو للقدر المعين له
اى للوقت المقدر المعين للمسئول فيه عند الله لا دخل لدعاء العبد فيه اصلا
فاذا وافق السوال اى وقته الوقت المقدر عند الله للاجابة باعطاء
المسئول فيه بان يكونا واحدا اسرع الله سبحانه بالاجابة واذا تاخر الوقت
اى حصل الوقت المقدر للاجابة متاخرا عن وقت السوال اما في الدنيا
كما اذا حصل الامر المسئول فيه في الدنيا واما في الآخرة كما اذا حصل المسئول
فيه في الآخرة تاخرت الاجابة اى المسئول فيه يعني اجابته لا الاجابة التي
هي لبيك من الله سبحانه فانها لا تتاخر عن السوال لما جاء في الخبر الصحيح ان
العبد اذا دعا ربه يقول الله لبيك يا عبدي ولما بين الاجابتين من الالتباس
اردفه بقوله فافهم واما القسم الثاني من التقسيم الثالث للعطايا وهو قولنا
ومنها ما لا يكون عن سوال فانما اريد بالسوال التلفظ به اى السوال اللفظي
لا السوال مطلقا فانه في نفس الامر لا بد في حصول المسئول من سوال اما باللفظ
مطلقا كما اذا قال اللهم اعطني عطية او مقيدا كما اذا قال اللهم اعطني علما نافعا
واما بالحال او بالاستعداد ولا بد ان يكون السوال الواقع بلسانهما مقيدا فان
لسان الحال والاستعداد لا يسال الا مقيدا لعدم اقتضاء الحال المعين او الاستعداد
الا امرا معينا فلا يصح سوال العطاء مطلقا الا في اللفظ واما في نفس الامر فلا بد
ان يقيده الحال والاستعداد كما انه لا يصح حمد مطلق قط الا في اللفظ واما في

عليها اى ومن الاحوال المتعاقبة عليها ذاهبة الى ما لا يتناهى فيشاهدها ويطلع عليها
وعلى احوالها التي يلحقها في كل حين نقل الشيخ مؤيد الدين الجندي في شرحه
لهذا الكتاب عن شيخه الكامل صدر الدين ابي المعالي محمد بن اسحق القونوي
عن شيخه الاكمل محيي الدين بن العربي قدس الله اسرارهم انه قال لما وصلت الى بحر
الروم من بلاد اندلس عزمت على نفسي ان لا اركب البحر الا بعد ان اشهد تفاصيل
احوالي الظاهرة والباطنة الوجودية مما قدر الله سبحانه علي ولي ومني الى آخر عمري
فتوجهت الى الله تعالى بحضور تام وشهود عام ومراقبة كاملة فاشهدني الله جميع
احوالي مما يجري ظاهرا وباطنا الى آخر عمري حتى صحبة ابيك اسحق بن محمد
وصحبتك واحوالك وعلومك واذواقك ومقاماتك وتجلياتك ومكاشفاتك و
جميع حظوظك من الله ثم ركبت البحر على بصيرة ويقين وكان ما كان ويكون من غير
اخلال واختلال وهو الذي يكشف له عن عينه الثابتة اعلى مرتبة من الاول الذي
يعلم باعلام الله من غير كشف له عن عينه الثابتة فانه اى الذي يكشف له عن عينه
يكون في علمه بنفسه واحوال نفسه بمنزلة علم الله به اى بمنزلة علم الله في علمه به لان الاخذ
اى اخذ العلم لكل منهما من معدن واحد وهو العين الثابتة فكما يتعلق علم الله
بعينه الثابتة فيعلم احوالها به كذلك يتعلق علم هذا الكامل بها فيعلم احوالها به
فلا فرق بين العلمين الا انه اى العلم بالعين الثابتة او اخذ العلم منها من جهة
العبد عناية من الله سبحانه سبقت له اى للعبد قبل وجوده هي اى تلك
العناية من جملة احوال عينه الثابتة التي يقتضي جريان تلك الاحوال عليها حيث
اقتضت تعلق العناية بما تعلقت ثم فيها اى تلك العناية السابقة وكونها من

احوال

من احوال عينه صاحب هذا الكشف اذا اطلعه الله على ذلك اى على المذكور من احوال عينه فانه اذا اطلع
عليها باطلاع الحق سبحانه عرف تلك العناية انها من جملتها وانما فقد العلم بها من القائل من جانب العبد
مسبوق بعناية من الله سبحانه فانه الغير اى ليس في وسع المخلوق اذا اطلعه الله اى اراد الاطلاع على احوال
عينه الثابتة التي هي صورة الوجه العيني لهذا المخلوق عليها اى على تلك الاحوال ان يطلع في هذا الحال اطلاعا
واقعا على طريقة اطلاع الحق على هذه الاعيان الثابتة في حال عدمها [illegible] فصور عن هذه الاعيان الثابتة
يحتمل ان يكون متعلقا بقوله لم يطلع وبالاطلاع عليه ويمكن ان يقال المراد باطلاع الحق ما يطلع عليه الحق من هذه
الاعيان ومع لحظة على الاول ما متعلق يطلع والثانية بالاطلاع وانما قلنا ليس في وسع المخلوق اطلاع
مثل اطلاع الحق لانها اى تلك الاعيان يعني الحقائق التي تلك الاعيان صورة معلومة ذاتية وشئون
ذاتية مستجنة في غيب الذات قبل تعلق العلم بها لا صورة لها تتميز بها لا في العلم ولا في العين ليصح تعلق علم المخلوق
بها علما محيطا العلم باحوالها [illegible] تلك الافادة بهذا القدر من سبق علم الحق بالاعيان على
علم العبد بما يقول ان العناية من الله سبحانه سبقت لهذا العبد بهذه المساواة اى بمرتبة العلم الى
متعلقة بالعناية في افادة العلم اى افادة العلم بالاعيان الثابتة العلم باحوالها الجارية عليها في وجه النفس [illegible]
[illegible] وتحقق ذلك ان الحق سبحانه بالنسبة الى العبد [illegible] احدهما [illegible] فيضه الاقدس [illegible] حقيقته
الثابتة في مرتبة العلم [illegible] لان يتجلى به علم المخلوق واستعداده الكلي لفيضان الوجود عليه واجراء [illegible]
فيضه المقدس [illegible] فيضان الوجود عليه في العين واستعداداته الجزئية لتترتب عليها احواله التي من جملتها [illegible]
الكشف عن عينه الثابتة واحوالها عليه [illegible] اذا كوشف العبد بعينه الثابتة وعلم بهذا الكشف احوالها
انما يعلم تلك الاحوال من عينه الثابتة [illegible] منها [illegible] اخذه منها مسبوق بها [illegible] العناية [illegible]
[illegible] العناية [illegible] رتبة العلم [illegible] في القرآن ما يوهم ان علمه سبحانه ببعض الاشياء
حادث [illegible] وقوله ثم بعثناكم لنعلم اى الحزبين احصى لما لبثوا امدا
وامثال ذلك والتفصي عن هذا الاشكال لا يجاب [illegible] ان علمه سبحانه قديم والتعلق حادث [illegible]

تقتضيه

حتى نعلم حتى يتعلق علمنا المتقدم بالمجاهدين منكم والصابرين ولا بأن المراد بالعلم المشهور فإن ان شيئاً قبل
وجوده بالعين معلوم للحق سبحانه ولكنها مستحقة لأن تشهد خصوص نسبة للعلم فإنه قد يلحق العلم بوجه وجوده تعلق
نسبة باعتبار ما انتسبت شهوداً وحضوراً إلا أنه حدوث هنا كسلم بحقيقة حتى نعلم [illegible] ولا بأن يأتي المنفذ الم
في قوله حتى نعلم ليس هو الحق باعتبار مرتبة الجمع بل باعتبار مرتبة الفرق فكأنه يقول حتى نعلم من حيث ظهورنا في
المظاهر الكونية الخلقية فكون مخلقة وما سواه لم يرى نسبة بحدوث اليه ولا بأن يأتي المراد بأن هذا المفهوم من كلمة
حتى الى آخر الذاتية لا الزمانية لأنه لا يلزم بحدوث الزمانية وحيث انجر الكلام هو هنا إلى أن علم الحق سبحانه مأخوذ من حقيقة
الثابتة من غير عينها بالذات شرع في أن يقرر أن هذا هو الصحيح لما وقع في القرآن فقال ومن هو هنا
يتحقق أن علم الحق سبحانه بأحوال العبد مأخوذ عليه الثابتة مع فرعيها بقول الرسل أن حتى نعلم وهو كلمة أي قوله
حتى نعلم كلمة محققة المعنى أي معناه الذي هو تأخر العلم وحدوثه أمر محقق واقع أو معنى حقيقي لا مجاز فإن ذلك التأخر
والحدوث هو الذاتية لا الزمانية أي هذه الكلمة بغير هذا المعنى المحقق أو حقيقي كلام متوهم أي كمعنى توهمه من ليس
له هذا المشرب يعني المتكلمين وهو أن هذا التأخر والحدوث إنما هو نسبة تعلق العلم بالمعلوم لا نفس العلم
ولا في ذلك التعلق النسب وتجددها بالنسبة إلى ذات الحق وصفاته ولا هذا أشار إليه بقوله وغاية المتكلم
المنزه للحق سبحانه بعقله عن نسبات الحدوث والنقصان أن جعل ذلك الحدوث الزماني المتوهم من ظاهر مفهوم معنى
الكلمة في العلم التعلق لا نفس العلم فقال العلم أزلي وتعلقه بالأشياء حادث حدوثاً زمانياً ولما جعل الحدوث
متعلقاً بالتعلق لا بالعلم وجب أن يكون المتكلم المتعرف بعقله في هذه المسألة لولا أنه أي المتكلم أثبت العلم زائداً في
الوجود على الذات لا عينها فجعل التعلق له أي للعلم لا للذات إذ لو لم يكن العلم عين الذات لا يمكن
تعلق الذات بالمعلومات لأنه يلزم أن يكون الذات محل الحوادث لأن تجدد النسب لا يستلزم كثرة
وقوله وهو الوجه جواب لولا قدم عليه وكان أن يكون جوابه مقدراً تقديره لولا أنه أثبت العلم زائداً على الذات
فجعل التعلق له لا للذات لكان كلامه قريباً من التحقيق وبهذا أشار بإثبات العلم زائداً على الذات
وجعل التعلق حادثاً بالحدوث الزماني انفصل المتكلم عن المحقق من أهل الله صاحب الكشف والشهود الذي كشف

لحقائق

الحقائق كما هي عليه ويكون ما يجب معرفته ووجدانه من غير نظر وفكر فإن هذا المحقق لا يثبت العلم زائداً
على الذات إلا في العقل ويجعل التعلق عين الذات ويقول بحدوث التعلق لكن لا بالحدوث الذاتي لا
زمانياً مبالغة في التنزيه فإنهم لو جعلوا الحدوث زمانياً لاحتاجوا إلى التجدد إلا في النسبة فإن قيل
إذا كان العلم المفهوم من قوله حتى نعلم والتعلم مرتباً على حادث زماني كالفعل المفهوم من قوله لنبلونكم وحتم بعضهم
كيف يصح الحكم بأنه حدوثه ذاتي لا زماني فيقتضي حصول العلم المرتب على الحادث ذاتياً لا زمانياً فلا بد له أن يكون الفعل
الذي يترتب العلم عليه كذلك فنقول مثلاً قوله ولنبلونكم أي بالنسب الذاتية والشئون العينية المستجنة في غيب الذات
بإظهاركم في المرتبة العلمية حتى نعلم نسب العلم بكم في هذه المرتبة ما يجري عليكم بحسب الخارج من أحوال الجهاد والصبر فنعلم المجاهدين
منكم والصابرين وقوله حتى يتضح لكم معناه ينتشر لكم من مرتبة الامتحان في غيب الذات إلى مرتبة التميز العلمي فنعلم
بذلك التميز ما يجري عليكم من الأحوال التي من جملتها الجهاد [illegible] إذ حمل بعض الآية على معنى
أشار إلى أن كون ذلك المعنى في البعض الآخر منها أو كثيراً ما يشبه أهل الإشارة في آية لا يمنع لا ريب [illegible] تمام الآية
فإن قيل وذكرتم من بعض بطون الآية وهؤلاء المحققون لا يرون منع غير المعاني الظاهرة والباطنية في معناها
عندهم إذ حملوا على الآفاق لكن أن يكون حتى نسبة العلم بحادث إليه [illegible] على ظهوره في المظاهر الخلقية كما سبقت
إليه الإشارة ثم رجع عما انجر الكلام في تقسيم العطايا باعتبار السؤال وعدمه إليه فرجع إلى الأعيان واستعداداتها
وبيان أحكامها تحت الأعطيات [illegible] الهمزة وتخفيف أن جميع العطية جمع عطاء كالنطفة ونطفاً أو بضم
الهمزة وتشديد الياء جمع العطية كامنة ذاتية أو أسمائية وقد عرفتها أن المنح والهبات والعطايا
الذاتية من الواردات والأذواق والمواجيد والعلوم والمعارف فلا يكون أبداً إلا عن تجلي إلهي
الذي هو سوى الإله الأعظم أي الأحدية لكن حضرة الاسم الجامع جميع الصفات والأسماء لا من الذات الأحدية
فإنه لا اسم ولا رسم ولا حكم ولا غير ذلك في الذات الأحدية فلم يكن تجلي التجلي الذاتي من حضرة الألوهية
فلهذا الصنف التجلي الإلهي لا مطلق الذات فإذا وقع التجلي في هذه الحضرة تستتبع تلك العطايا الذاتية التجلي
من الذات الإلهية لا يكون أبداً إلا بصورة استعداد العبد المتجلي له أي بالصورة تقتضيها استعداده غير ذلك

أي غير ذلك التجلي بصورة استعداده لأنه لا يكون أبداً فإن المتجلي له ما رأى سوى صورته في المرآة الوجه
الحق وسوى الوجود المتعين في هذه الصورة بحسبه لأن الذات الإلهية ليس لها بانفرادها صورة متعينة
ليظهر بها في مرآة الأعيان فيظهر صورة التجلي له بقدر استعداده كان الحق يظهر في مرايا الأعيان بحسب
استعداداتها وقابليتها للظهور إلا حسبه وما رأى العبد المتجلي له الحق من حيث الإطلاق ولا يمكن أن يراه مع
كل الشيء مع علمه أنه ما رأى صورته إلا فيه فهو سبحانه كالمرآة في الشاهد إذا رأيت الصور أو الصورة تكون
لا تراها مع علمك أنك ما رأيت تلك الصورة أو صورتك إلا فيها فأبرز الله ذلك أي ظهور الصورة في المرآة
مثالاً نصبه لتجليه الذاتي ليعلم المتجلي له أنه ما رآه أي الذي رآه وإن شئت مرآة على أن يكون ما هو صورته أو صنفاً مستترة
والذي رآه صورته في الحق والحق في صورته وما ثمة مثال أقرب في المتمثل له ولا أشبه بالرؤية والتجلي الذاتي من
هذا المثال وهو ظهور صورتك في المرآة ورؤيتك لها فيها فاجهد في نفسك عندما ترى الصورة أي عند
رؤيتك الصورة في المرآة واستغراق الشهود والرؤية بالصورة المثالية المرئية أن ترى جرم المرآة
لا تراه أي جرم المرآة أبداً ألبتة إلا عند صرفك النظر عن الصورة وإعراضك عنها والتفاتك إلى المرآة
وكذلك النظر إذا الشهود الواحد والإدراك المتعين لا يسع في وقت واحد فيما بين إلا شيئاً واحداً معيناً
وإنما قال جرم المرآة لأن بعض أحكام المرآة كالصقالة والكدورة والاستواء والاعوجاج قد يدرك في الصورة
فالصورة مرآة لأحكام المرآة كما أن المرآة مرآة لذات الصورة حتى أن بعض من أدرك هذا الذي ذكرناه في
صور المرآة أي في الصور المرئية فيها من أن المرئي هو الصورة لا المرآة ذهب إلى أن الصورة المرئية حائلة بين
البصر والمرآة وبين المرآة حاجبة عن رؤيته لها وهذا أعظم ما قدر عليه العلم أي الصوري بالنظر لكنه غير مطابق للواقع
فإنه لو كان الأمر كما ذهب إليه لما رأى فرق الناظر الصورة والإقبال على المرآة والأمر في المرآة كما قلناه إذ
الآية في التجلي الإلهي فكان المتجلي له ما رأى سوى صورته في المرآة الحق وما رأى الحق ولا يمكن أن يراه مع علمه أنه ما رأى
صورته إلا فيه وبين الحق حيث يكون حاجباً عن رؤيته للحق كما أن نظر في المرآة ما رأى سوى صورته
في المرآة وما رأى المرآة ولا يمكن أن يراها مع علمه أنه ما رأى صورته إلا في المرآة [illegible] وبين المرآة

ظاهر

ظاهر بعض الفرق بين الوجه الحق والمرآة أن المرآة وإن كانت ليست مرئية عند استغراق
الشهود في الصورة المشهودة لكنه يمكن الإعراض عن تلك الصورة والإقبال على المرآة وإدراكه بخلاف الوجه الحق فإنه
لا يمكن شهوده من حيث الإطلاق وقد بينا هذا الفرق أي في المماثلة بين المرآة والحق سبحانه في الفتوحات المكية
ذكر في الباب الثالث والستين منها أن الإنسان يدرك صورته في المرآة ويعلم قطعاً أنه أدرك
صورته بوجه وأنه ما أدرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرآة والكبر لعظمه ولا يقدر أن ينكر
أنه رأى صورته ويعلم أنه ليس في المرآة صورته ولا هي بينه وبين المرآة فليس بصادق ولا كاذب في قوله
أنه رأى صورته ما رأى صورته فما تلك الصورة المرئية وأين محلها وما شأنها فهي منفية ثابتة موجودة معدومة معلومة
مجهولة أظهر الله سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب مثال ليعلم ويتحقق أنه عجز وحار في درك حقيقته هذا فهو من العالم ولم يحصل
عنده علم بحقيقته فهو بخالقها أعجز وأجهل وأشد حيرة وهذا إنما نقلنا وجوه من كلامه في هذا المقام وإذا ذقت
أي أدركت بطريق الذوق والوجدان لا بمجرد العلم والعرفان هذا أي مقام التجلي الذاتي على صورتك ذقت
في مراتب التجليات الذاتية التي ليس فوقه فإنه غاية الحق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك في أن ترقى في
مقام أعلى من هذا الدرج من التجلي الذاتي في الصحيح رقيت في السلم بالكسر رقياً ورقياً إذا صعدت وفي
الكشف ما هو ثمة أي درجة في السلم أي رتبة في السلم وفي الدرجة فلا حاجة لك لتضمينها معنى الدخول
فما هو أي الحاكم هذا الدرج ثمة أي مقام التجلي الذاتي أصلاً وما بعده أي بعد هذا الدرج إلا العدم المحض
فلا يوجد هناك مقام أعلى من أن تبين أي الحق إليك فإن مرآته عينك إنما يكون بحسب ولموجب
خصوصيته وصورة استعدادها فلا ترى الحق من تجليه الذاتي لك إلا بصورة عينك الثابتة فلا ترى الحق فيك
إلا بحسب خصوصية عينك الثابتة والكل في مرآة الوجه الحق وهذا أعلى درجات التجليات الثابتة [illegible]
إلا أن يكون عينك من الأعيان الثابتة كلها لا خصوصية لها توجب انحصار الصورة في كيفية خاصة بل هي مستوعبة
لصور جمعية برزخية كمالية فيتجلى الحق لك حينئذ [illegible] الشهود مشهودك [illegible]

تعقب صح

الصور الوجودية الحسية والمثالية والروحية ولكن ذلك بحسب تجليه في عينك لا في غيرك فاعلم درجات شهودك
للحق هو ان يكون هذا التجلي في عينك الثابتة فاذا الحق رات عينك الثابتة ملكت انت عينك من غير
امتياز رايت الحق كما يرى نفسه فيك ورايت نفسك صورة الحق في الحق وهذا من اعلى مراتب هذا التجلي فهو اى
الحق سبحانه باعتبار ظاهر وجهه مرآتك في رؤيتك نفسك اى انيتك الوجودية العينية وباعتبار باطن
علمه مرآتك في شهودك عينك الثابتة العلمية العينية اذا كوشفت بها وانت باعتبار وجودك العيني مرآته
في رؤيته اسمائه التي هي ذاته مع بعض النسب والاعتبارات وفي ظهور احكامها اى احكام
الاسماء وآثارها وليست الاسماء في مرتبة الاحدية سوى عينه ونفسه فانت مرآة لنفسه في رؤيته لها
كما انه مرآتك لك في رؤيتك لانما فقط ثم هو المرآت وانت الرائي والمرئي وتارة انت المرآت
وهو الرائي والمرئي فاختلط الامر اى المرآت والرائي والمرئي وابهم اى كل واحد منها حق او عبد فمنا
من جهل ولم يميز بين هذه المراتب ومنا من علم به بطريق الذوق والوجدان فقال العجز عن درك الادراك
ادراك كما قال المحقق بالعجز عن الحق ادراك بان لا يدرك غاية الادراك له والعجز عن حصول العلم بما لا يعلم نهاية
العلم به وفي الاساس طلبه حتى ادركه اى لحق به وادركه عن حاجته وبلغ الغواص درك البحر وهو قعره ومنه
درك النار وفي الصحاح العقر الاخر درك ودرك وفي النهاية في غريب الحديث في الحديث اعوذ بك من
درك الشقاء الدرك اللحاق والوصول الى الشيء ادركته ادراكا ودركا ومنا من علم تلك المراتب ومراتبها
فانه علم ان مراتبه اى سبحانه لا تنفك الوجودية باعتبار ظاهر وجهه وانت الرائي والمرئي فانك تراه بك
فيه بل هو الرائي والمرئي ولكن بك وكذلك علم ان مراتبك التي منه انما هو باعتبار وجودك العيني او العلمي
والرائي هو الحق سبحانه لانه مقام الجمع او بك والمرئي ايضا هو الحق سبحانه لكن باعتبار خصوصية صفة
او اسم انت مظهره فان وجه الحق باعتبار اطلاقه لا يسعه مظهر فلم يعتقد شيئا من هذا القول البتة عن الاعتراف
بالعجز والجهل اى الحال ان القول بالعجز عن القول اى اعلى ما يقال في هذا المقام وجعل بعض الشراح

الغير

الغير لعدم القول وقال معناه اعلى القول العجز عن القول ولا يبعد ان قال معناه نعم ان عدم القول
بالعجز اعلى ما يقال في هذا المقام فان عدم القول قول على لسان الحال بل جال العلم بل اعطاه اى
من علم العلم السكوت كما اعطاه اى من جعل في علمه العلم العجز والاعتراف به وهذا اى الذي اعطى
علم السكوت العجز عام بالله ومراتب تجلياته والتميز منها وليس هذا العلم الذي يعطي صاحبه
السكوت بالاصالة الا الخاتم الرسل وخاتم الاولياء ومراده الرسل في العلم والشهود وما
يجده احد من الانبياء والرسل من حيث انهم اولياء الا من حيث انهم انبياء ورسل فان هذا العلم
ليس من حقائق النبوة الا من مشكوة الرسول الخاتم من حيث ولايته ولا يراه احد من الاولياء الا
من مشكوة الولي الخاتم التي هي جهة باطنية الرسول اي حتى ان الرسل لعنه من حيث انهم اولياء
لا يرونه متى راوه الا من مشكوة خاتم الاولياء التي هي مشكوة ولاية الرسول الخاتم والامر يجمع
كلام الشيخ معا حصر رؤية المرسلين اولا في مشكوة خاتم الانبياء وحصرها ثانيا في مشكوة خاتم
الاولياء لمشكوة خاتم الانبياء هي الولاية اى جهة الحقيقة ومن بعينها مشكوة خاتم الاولياء لانه قائم
بمظهريتها وانما نسبنا هذه الرؤية الى مشكوة خاتم الاولياء فان الرسالة والنبوة اللتين هما جهة
ظاهرية الرسول الخاتم اعني نبوة التشريع ورسالته التي هي تبليغ الاحكام المتعلقة بحوادث الاكوان
لا النبوة الحقيقية التي هي جهة باطنية وهي الانباء عن الحق وعن اسمائه وصفاته واسرار الملكوت و
الجبروت وعجائب الغيب ينقطعان بانقطاع موطن التكليف بل بانقطاع الرسول الخاتم عن هذا
الموطن فكيف يستند اليه ما لا ينقطع والولاية لا ينقطع ابدا فان من اسمائه الحسنى الولي وهي
باقية دائمة ابدا اسما واحكاما مظاهرها خاتم الاولياء فلهذا استندت الرؤية المذكورة اليه
ولا يخفى عليك انه لو فرض عدم انقطاع النبوة لم لا يصح استناد هذا العلم اليها ايضا اصلا فانه من
حقائق الولاية لا النبوة فالمرسلون من كونهم اولياء لا يرونه اي ما ذكرناه من العلم الذي يعطي صاحبه السكوت

الا من مشكوة خاتم الاولياء فكيف من دونهم من الاولياء وان كان خاتم الاولياء اى الذي تبع النشأة
العنصرية تابعا في الحكم الا الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلك اى كونه تابعا في النشأة
العنصرية لا يقدح في مقامه الذي يقتضي المتبوعية له حقيقة ولا يناقض ما ذهبنا اليه في ان المرسلين
لا يرون هذا العلم الا من مشكوة خاتم الاولياء فانه من وجه وهو كونه وليا تابعا في النشأة العنصرية
يكون انزل مرتبة من الرسول الخاتم من حيث رسالته كما انه من وجه وهو كونه جهة باطنية الرسول الخاتم
باعتبار حقيقته يكون اعلى لحقيقته حسب نبوته وظاهريته وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا اليه
من ان الفاضل يجوز ان يكون مفضولا من وجه في فضل عمر على ابي بكر في اسارى بدر بالحكم فيهم حيث راى
فيهم ان يأخذ ابا بكر منهم الفدية ويطلقهم وراى فيهم عمر ضرب الرقاب فانزل الله الآية الكريمة
موافقة لراي عمر وقد ظهر في تأبير النخل ايضا حيث منع رسول الله صلعم عامة من تأبير النخل فاثر فقال عليه السلام
انتم اعلم بامور دنياكم فما يلزم الكامل ان يكون له التقدم على غيره الكامل في كل شيء وفي كل مرتبة وانما
نظر الرجال الى التقدم في رتب العلم بالله كما هو مناطهم فانه هنالك في رتب العلم بالله تحقيق مطلبهم
الذي يعرف تقدمهم وتأخرهم واما حوادث الاكوان كتأبير النخل واشاله فلا تتعلق خواطرهم بها ولو انتبهوا
بالنسبة الى هممهم العالية فلو كانوا فيها انزل درجة من غيرهم لا يحقق ذلك في علمهم المحقق فقد فهمنا من ان
خاتم الاولياء في العلم بالله بحسب حقيقته وانه لا يقدح فيه نزوله مرتبة عن الرسول الخاتم بحسب النشأة العنصرية
حيث يكون تابعا له من حيث نبوته فان قيل متبوعية خاتم الاولياء لخاتم الانبياء في حقائق الولاية
تقدم في رتب العلم بالله لا في العلم بحوادث الاكوان فكيف يصح ما ادعاه الشيخ رضى الله
في متبوعية خاتم الاولياء لخاتم الانبياء فان خاتم الانبياء مقدم الكل في رتب العلم بالله لانه هو الحقيقة

هي في الحقيقة عبارة عن متبوعية حقيقته ولايته المطلقة لولايته المتعينة بعد نشأته العنصرية
وان شئت تحقيق ذلك فاستمع لما يتلى عليك اعلم ان الحقيقة المحمدية مشتملة
على حقايق النبوة والولاية كلها فاحدية جمع حقايق النبوة ظاهرها واحدية
جمع حقايق الولاية باطنها فالانبياء من حيث انهم انبياء يستمدون من مشكوة
نبوته الظاهرة ومن حيث انهم اولياء يستمدون من مشكوة ولايته الباطنة وكذا الاولياء
التابعون يستمدون من مشكوة ولايته فالاولياء والانبياء كلهم مظاهر لحقيقته الانبياء
لظاهر نبوته والاولياء لباطن ولايته وخاتم الاولياء مظهر احدية جمع حقايق
ولايته الباطنة فالاستمداد من مشكوة خاتم الاولياء بالحقيقة هو استمداد من مشكوة
خاتم الانبياء فان مشكوته بعض من مشكوته فلا استمداد بالحقيقة الا من مشكوة
خاتم الانبياء وانما اضيف الاستمداد الى خاتم الاولياء باعتبار حقيقته التي هي
بعض من حقيقة خاتم الانبياء ومعنى استمداد خاتم الانبياء منه بحسب ولايته
استمداده بحسب النشأة العنصرية من حقيقته التي هي بعض من حقيقته وذلك الولي الخاتم
مظهره فهذا بالحقيقة استمداد من نفسه لا من غيره والله اعلم بالحقايق. ولما مثل النبي
صلى الله عليه وسلم النبوة بالحايط من اللبن لان النبوة صورة الاحاطة الالهية
بالاوضاع الشرعية والاحكام الفرعية والحكم والاسرار الدينية الوضعية قد وضعها
الله سبحانه على السنة رسله في كتبه وكل لبنة كانت في ذلك الحايط كانت صورة
نبي من الانبياء وقد كمل ذلك الحايط سوى موضع لبنة واحدة وهي الوضع الالهي
الجلي المحمدي الختمي الذي يستوعب الكل فكان صلى الله عليه وسلم بهذا الوضع الالهي
الجلي تلك اللبنة وسد تلك الثلمة فكمل به الحايط غير انه صلى الله عليه وسلم لا يراها

اى تلك اللبنة بعين بصيرته فى هذا التمثيل الا كما قال صلى الله عليه وسلم لبنة واحدة اى صلى الله
عليه وسلم غير مامور بكشف الحقايق والاسرار كخاتم الولاية بل كان مامورا بسترها فى
الاوضاع الشرعية والاحكام الوضعية والنبوة هى الدعوة الى كل ذلك والظهور بها
والاتصاف بجميعها فهى حقيقة واحدة فلا حاجة فى تمثيلها الى لبنتين ولا الى تميزها
بالذهبية والفضية واما خاتم الاولياء فلابد له من هذه الرويا اى من روية
ما مثل به النبى صلى الله عليه وسلم ولكن فى روياه ليتنبه على مرتبته ومقامه فيرى ما مثل به
رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحايط ويرى فى الحايط موضع لبنتين ينقص الحايط
عنهما واللبن من ذهب هو صورة الولاية فان الولاية كما انها ليست قابلة للتغير
بوجه من الوجوه عما هو عليه فكذلك الذهب وفضة هى صورة النبوة لان النبوة
كما انها قابلة للتغير بالنسبة الى الازمان فكذلك الفضة فهى اللبنتين اللتين ينقص
الحايط عنهما ويكمل لهما لبنة فضة ولبنة ذهب فلابد ان يرى نفسه ينطبع فى
موضع تينك اللبنتين فيكون خاتم الاولياء تينك اللبنتين فيكمل الحايط
قال رضى الله عنه فى فتوحات المكية انه راى حايطا من ذهب وفضة وكمل
الا موضع لبنتين احديهما من ذهب والاخرى من فضة فانطبع رضى الله عنه
فى موضع تينك اللبنتين وقال رضى الله عنه وكنت لا اشك ان انا الرائى
ولا انى انا المنطبع فى موضعهما وبى كمل ثم عبرت الرويا بختام الولاية بى وذكرتها
للمشايخ الكاملين المعاصرين وما قلت من الرائى فعبروها بما عبرتها به والسبب
الموجب لكونه اى لكون خاتم الاولياء راءها اى اللبنة لبنتين لبنة ذهب
ولبنة فضة انه اى خاتم الاولياء وقته تابع لشرع خاتم الرسل اخذ منه الشرع

فى الظاهر وان كان آخذا فى الباطن من المعدن الذى ياخذ منه الملك الوحى الى
خاتم الرسل وهو اى شرع خاتم الرسل موضع اللبنة الفضية واتباع خاتم
الاولياء لخاتم الرسل انطباعه فى ذلك الموضع وهو اى شرع خاتم الرسل ايضا
ظاهره اى ظاهر خاتم الاولياء حين اتبعه فيه وما يتبعه فيه من الاحكام عطف
على ظاهره اى شرع خاتم الرسل هو الاحكام التى اتبع فيها خاتم الاولياء خاتم الرسل
فخاتم الاولياء تابع لشرع خاتم الرسل كما هو آخذ فى السر بلا واسطة ما هو اى
الشرع الذى هو اى خاتم الاولياء بالصورة الظاهرة متبع لخاتم الرسل فيه
اى فى هذا الشرع وذلك الاخذ انما يتحقق لانه اى خاتم الولاية يرى الامر
اى كل امر على ما هو عليه فى علم الله سبحانه ولابد ان يراه هكذا اى على ما هو عليه
فى علمه سبحانه والا لم يكن خاتما وهو اى كونه رائيا لكل امر على ما هو عليه موضع
اللبنة الذهبية فى الباطن وتحقيق هذه الروية انطباعه فيه قوله فى الباطن على
ما هو فى بعض النسخ متعلق بالروية فانه آخذ تعليل للروية اى ان خاتم الاولياء
آخذ الاحكام الشرعية التى تبع خاتم الرسل فيها من المعدن الذى ياخذ منه
الملك الذى يوحى به اى بسبب هذا الملك الى الرسول وذلك المعدن باطن
علم الله سبحانه فلا جرم يراه على ما هو عليه فان فهمت ما اشرت به من ان الانبيا
من كونهم اولياء والاولياء كلهم لا يرون الحق الا من مشكوة خاتم الاولياء الذى
هو مظهر ولاية خاتم الرسل فقد حصل لك العلم النافع المفضى الى كمال متابعة خاتم
الرسل المنتج لكمال التحقق بحقيقة الولاية فكل نبى من لدن آدم بل آدم ايضا
ما منهم احد ياخذ النبوة الا من مشكوة روحانية خاتم النبيين وان تاخر

وجود طينته عن وجود ذلك النبى الذى ياخذ النبوة من مشكوته فانه اى خاتم
النبيين بحقيقته ور وحانيته موجود قبل وجود الانبياء كلهم حتى آدم مبعوث
بالنبوة فى هذا الوجود مبعوث اليهم والى من سواهم فى عالم الارواح وهو
اى وجوده صلى الله عليه وسلم قبل وجود الجميع واتصافه بالنبوة بالفعل فى هذا
الوجود ما يدل عليه قوله كنت نبيا اى من عند الله مختصا بالانبياء عن الحقيقة
الاحدية الجمعية الكمالية مبعوثا الى الارواح البشريين والملكيين وآدم بين الماء
والطين لم يكمل بدنه العنصرى بعد فكيف من دونه من ابنيائه اولاده وبيان
ذلك ان الله سبحانه وتعالى لما خلق النور المحمدى كما اشار صلى الله عليه وسلم اليه
بقوله اول ما خلق الله نورى جمع فى هذا النور المحمدى جميع ارواح الانبياء والاولياء
جمعا احديا قبل التفصيل فى الوجود العينى وذلك فى مرتبة العقل الاول ثم تعينت
الارواح فى مرتبة اللوح المحفوظ الذى هو النفس الكلية وبرزت بمظاهرها النورية
فبعث الله الحقيقة المحمدية الروحية النورية اليهم نبيا ينبئهم عن الحقيقة
الاحدية الجمعية الكمالية فلما وجدت الصور الطبيعية العلوية من العرش والكرسى
ووجدت صور مظاهر تلك الارواح ظهر سر تلك البعثة المحمدية اليهم فآمن بها
فآمن من الارواح من كان موهلا للايمان بتلك الاحدية الجمعية الكمالية ولما ظهرت
الصور العنصرية ظهر حكم ذلك الايمان فى كل النفوس البشرية فآمنوا بمحمد صلى
الله عليه وسلم فمعنى قوله كنت نبيا انه كان نبيا بالفعل عالما بنبوته وغيره من الانبياء
ما كان نبيا بالفعل ولا عالما بنبوته الا حين بعث بعد وجوده ببدنه العنصرى
واستكمال شرايط النبوة فانفهم بذلك ما يقال من ان كل احد بهذه المثابة من حيث انه

كان نبيا فى علم الله السابق على وجوده العينى وآدم بين الماء والطين وكذلك
خاتم الاولياء من كونه صورة من صور الحقيقة المحمدية ختمت بها الولاية الخاصة
المحمدية او الولاية المطلقة كان حكمه حكم خاتم النبيين كان وليا بالفعل عالما
بولايته وآدم بين الماء والطين وغيره من الاولياء ما كان وليا بالفعل
ولا عالما بولايته الا بعد تحصيله شرايط الولاية من الاخلاق الالهية فى الاتصاف
بها قوله من الاخلاق الالهية بيان شرايط وقوله فى الاتصاف بها متعلق
بالمضاف المفهوم من قوله بشرايط اى الا بعد تحصيله ما يشترط فى الاتصاف
بالولاية من الاخلاق الالهية التى يتوقف الاتصاف بالولاية عليها من ان الا
ايضا من اخلاقه وصفاته والاتصاف بها انما هو من اجل كون الله سبحانه يسمى
بالولى الحميد فيتصفون بما يكمل لهم الاتصاف بصفات الله والتخلق باخلاقه
ولما ذكر ان المرسلين من حيث كونهم اولياء لا يرون ما يرونه الا من مشكوة
خاتم الاولياء وكان لمتوهم ان يتوهم ان هذا المعنى انما يصح بالنسبة الى من
عدا خاتم الرسل دفعه بقوله فخاتم الرسل من حيث ولايته المقيدة التخصيصية
نسبته مع الخاتم للولاية من حيث انه مظهر لحقيقة ولايته الخاصة او المطلقة نسبة
الانبياء والرسل معه اى مع خاتم الولاية فكما ان الرسل يرون ما يرون من
مشكوته كذلك خاتم الرسل يرى ما يرى من مشكوته التى هى مشكوته فى الحقيقة
وانما يصح ان يرى خاتم الرسل ما يرى من خاتم الولاية فانه اى خاتم الرسل الولى
باعتبار باطنه الرسول باعتبار تبليغ الاحكام والشرايع النبى باعتبار الانبا
عن الغيوب والتعريفات الالهية ولكن بوساطة الملك وخاتم الاولياء

الولی باعتبار باطنه الوارث خاتم الرسل فی شرایعه واحکامه فالوراثة فیه برزخ الرسالة
الاخذ من الاصل بلا واسطة فیحوان یاخذه من یاخذ بواسطة المشاهدة الکاملة
العارف باستحقاقات اصحابها لیعطی کل ذی حقه وهو ای خاتم الولایة مع رفعة
شانه کما ذکرنا حسنة من حسنات سید المرسلین محمد صلی الله علیه وسلم متقدم
الجماعة فی مظهر من مظاهر ولایته الخاصة او المطلقة لانه صلی الله علیه وسلم
حین کان ظاهرا بالشریعة فی مقام الرسالة لم یظهر ولایته بالاحدیة الذاتیة
الجامعة للاسماء کلها لیوفی الاسم الهادی حقه فبقیت هذه الحسنة اعنی
ولایته باطنة حتی یظهر فی مظهر الخاتم للولایة الوارث منه ظاهر النبوة وباطن
الولایة فان للروح المحمدی مظاهر فی العالم بصورة الانبیاء والاولیاء ذکر الشیخ
رضی الله عنه فی آخر الباب الرابع عشر من الفتوحات ان للروح المحمدی مظاهر
فی العالم واکمل مظاهره فی قطب الزمان وفی الافراد وفی ختم الولایة المحمدیة و
ختم الولایة العامة الذی هو عیسی علیه السلام وسید ولد آدم فی فتح باب
الشفاعة فعین فی سیادته حالا خاصا وهو فتح باب الشهادة فانه لا یشارکه
فیه احد کما ورد فی الخبر ان رسول الله صلی الله علیه وسلم هو اول من یفتح باب
الشفاعة فیشفع فی الخلق ثم الانبیاء ثم الاولیاء ثم المومنون وآخر من یشفع هو
ارحم الراحمین ما عم فی سیادته بان یکون له السیادة فی الاحوال کلها وفی
هذا الحال الخاص یعنی الشفاعة تقدم علی الاسماء الالهیة ایضا کما تقدم علی
مظاهرها فان الرحمن ما شفع عند المنتقم فی اهل البلاء الا بعد شفاعة الشافعین
الذین لم یظهر شفاعتهم الا بعد شفاعة خاتم الرسل ایاهم لیشفعوا فساد محمد

صلی الله علیه وسلم

صلی الله علیه وسلم بالسیادة علی الاسماء ومظاهرها فی هذا المقام الخاص یعنی مقام الشفاعة
فمن فهم المراتب ای مراتب الولایة والنبوة والرسالة والمقامات ای مقامات
اصحابها وکذلک مراتب الاسماء الالهیة ومقامات مظاهرها لم یعسر علیه قبول
مثل هذا الکلام المبنی عن تقدم الولی الخاتم بحسب حقیقته علی الرسول الخاتم
ولا تقدم الرسول الخاتم علی الاسماء الالهیة اعلم ان الظاهر من کلام الشیخ
موید الدین الجندی ان مراد الشیخ رضی الله عنه بخاتم الولایة نفسه وهو
الظاهر کما یدل علیه کلامه فی الفتوحات المکیة فان کلامه فیها یشیر الی انه
خاتم الولایة الخاصة المحمدیة والشیخ شرف الدین داود القیصری صرح بان
المراد بخاتم الولایة هو عیسی علیه السلام مستدلا بان الشیخ رضی الله عنه
صرح فی الفتوحات بانه علیه السلام خاتم الولایة المطلقة والشیخ کمال الدین عبد الرزاق
اشار الی ان خاتم الولایة هو المهدی الموعود ذکره نایف ما نقله القیصری من الفتوحات
قال الشیخ صدر الدین القونیوی قدس الله سره فی تفسیر الفاتحة ان الله تعالی ختم الخلافة
الظاهرة فی هذه الامة عن النبی صلی الله علیه وسلم بالمهدی علیه السلام وختم مطلق
الخلافة عن الله سبحانه بعیسی بن مریم صلوات الله علی نبینا وعلیه وختم الولایة المحمدیة
بمن تحقق بالبرزخیة الثابتة بین الذات والالوهیة هذا ما قالوه والله سبحانه اعلم
بحقیقة الحال ولما فرغ من تقریر التجلیات الذاتیة وما انجر الکلام الیه شرع فی
تقریر التجلیات الاسمائیة فقال واما المنح الاسمائیة فاعلم ان منح الله تعالی خلقه العطایا
من الحضرة الالهیة علیهم رحمة منه سبحانه بهم وهی ای تلک المنح کلها فایضة من حضرات
الاسماء الالهیة لا من حضرة الذات من حیث اطلاقها فانها من هذه الحیثیة لا تقتضی

عطاء خاصا ومنحة معینة وهی تنقسم ثلاثة اقسام فاما رحمة خالصة من شوب کل
نقمة کالطیب من الرزق اللذیذ فی الدنیا بان یکون ملایما للطبع الخالص عن تبعة
العذاب یوم القیمة بان یکون حلالا بحسب الشرع فهذان وصفان کاشفان
عن معنی الطیب ویعطی ذلک النوع من الرحمة الخالصة الاسم الرحمن فهو عطاء رحمانی
خالص غیر ممتزج بما یقتضیه اسم آخر واما رحمة ممتزجة مع نقمة وهی اما فی الظاهر رحمة
وفی الباطن نقمة کالاشیاء الملایمة للطبع الموافقة للنفس المبعدة للقلب عن الله سبحانه
واما بالعکس کشرب الدواء الکریه الذی لا یلایم الطبع فی الحال لکنه یعقب شربه الراحة
وزوال ما لا یلایم بحسب المآل وهو عطاء الهی فانه ممتزج من مقتضیات اسماء عدة لا
خصوصیة له باسم واحد ینسب الیه فان العطاء الالهی هنا تعلیل لقوله وهی کلها من
الاسماء ای العطاء الالهی لا یمکن اطلاق عطائه ای اطلاقه فیکون من وضع المظهر
موضع المضمر او اطلاق تناوله واخذه منه سبحانه من قولهم عطوت الشیء تناولته
بالید والمراد باطلاق تناوله ان یوخذ من الذات البحت من غیر ان یکون علی یدی سادن
ای خادم من سدنة الاسماء ای الاسماء التی هی سدنة للاسم الله الجامع فتارة یعطی
الله سبحانه العبد علی یدی الاسم الرحمن فیخلص العطاء الواصل الی المعطی له علی یدیه
من الشوب الذی لا یلایم الطبع فی الوقت ای فی الحال ولا ینیل الغرض ای لا یوصل
المعطی له الی الغرض المقصود من ذلک العطاء ملایمة فی الحال وما اشبه ذلک ای
ویخلص ایضا مما اشبه الشوب الغیر الملایم او الغیر المنیل من موجبات الکدورة
فالعطاء الرحمانی ینبغی ان یکون خالصا من موجبات الکدورة الحالیة والمآلیة
کلها فهذا عین العطاء الرحمانی الذی ذکر اولا وانما اعاده استیفاء للاقسام

فی سلک

فی سلک واحد وتارة یعطی الاسم الله علی یدی الواسع فیعم ای الملایم وغیر الملایم
او الخلایق کلهم او ظاهر المعطی له وباطنه وروحه وطبیعته وغیر ذلک او یعطی علی
یدی الحکیم فینظر فی الاصلح فی الوقت فان الحکمة تقتضی ذلک او یعطی علی
یدی الوهاب فیعطی لینعم من الانعام ای لیظهر انعامه وجوده ویجوز
ان یکون مفتوح العین من النعومة وهی طیب العیش ای لینعم المعطی له و
یعیش طیبا ولا یکون مع الوهاب تکلیف المعطی له بعوض علی ذلک العطاء
من شکر باللسان او عمل بالجنان والارکان ووجوب شکر المنعم انما هو لاجل
عبودیة المعطی له لا لتکلیف الواهب او یعطی علی ید الجبار الذی یجبر الکسر و
یزیل الآفة والنقص فینظر فی الموطن ای موطن المعطی له وما یستحقه ذلک الموطن
من العطایا التی یجبر بها کسره ویصلح آفته وقیل الجبار هو الذی یرد الاشیاء
بعد التغیر الی حالها المحمود بضرب من القهر والغلبة والتسلط او یعطی
علی ید الغفار فینظر المحل المعطی له وما هو علیه من الاحوال فان کان علی حال
یستحق بها العقوبة فیستره الله سبحانه بالاسم الغفار عنها ای عن العقوبة او
کان علی حال لا یستحق بها العقوبة فیستره الله بالاسم الغفار عن حال یستحق بها
العقوبة فیسمی المعطی له معصوما علی التقدیر الثانی بشرط ان یکون من الانبیاء
ومعتنی به علی التقدیرین ومحفوظا علی التقدیر الثانی ایضا لکن بشرط ان یکون
من الاولیاء قال الشارح الجندی رحمه الله المحفوظ والمعصوم هو العبد الذی
یحول الغفار بینه وبین ما لا یرضاه من الذنوب والمعتنی به اعم منهما فقد
یکون المعتنی به من لا یضره الذنوب وتقلب المحبة الالهیة والاعتناء الربانی

سيئاته حسنات ثم المعصوم يختص في العرف الشرعي بالانبياء والمحفوظ بالاولياء
اعلم ان بعض هذه الاسماء المذكورة له دخل في كل من الفعل والقبول كالرحمن
فان كلا من الاعطاء وقابلية المحل من مقتضيات الرحمة الرحمانية وكذلك
الحكيم فان كل واحد منهما بحسب الحكمة وكذلك الوهاب فان الكل من مواهبه
وظاهر ان الواسع يعم الكل بخلاف الجبار والغفار لان اثرهما الجبر والستر
ولا دخل لهما في قابلية المحل لذلك الجبر والستر فالجبار والغفار من حيث
انفسهما لا يقتضيان الا الفعل واذا عرفت هذا تنبهت لسر تثنية اليد المضافة
الى الاسماء الاربعة الاول اشارة الى يدي الفاعلية والقابلية وافراد اليد
المضافة الى الاخرين اشارة الى اليد الفاعلية فقط وعلى هذا القياس غير
ذلك المذكور مما يشاكل هذا النوع الذي ذكر من العطاء الاسمائي والمعطي
في جميع هذه الصور هو الاسم الله احدية جمع جميع الاسماء من حيث ما هو اي
من حيث انه خازن وجامع لما هو مخزون عنده في خزائنه العلمية التي هي
حقائق الاشياء واعيانها الثابتة المنتقشة بكل ما كان ويكون فما يخرجه اي
ما يخرج ما يكون مخزونا عنده من الغيب الى الشهادة ومن القوة الى الفعل
الا بقدر معلوم وبمقدار معين يستدعيه قابلية المعطى له على يدي اسم خاص بذلك
الامر المخزون عنده المراد اعطاؤه فاعطى كل شيء خلقه اي ما اقتضى عينه الا يكون
محمولا عليه من غير زيادة ولا نقصان على يدي الاسم العدل واخواته كالمقسط و
الحكم فانها تحكم على الجواد والوهاب والمعطي ان يعطي ما يعطي بقدر قابلية المعطى له
واسماء الله الفرعية التفصيلية لا تتناهى لانها تعلم وتتميز بما يكون اي يحصل

ويصدر منها من الاثار الممكنة وما يكون منها من الاثار غير متناهية لانها انما
يحصل ويصدر بحسب القوابل والمظاهر المتعددة الغير المتناهية واذا كانت
الاثار غير متناهية فالاسماء المتعينة بحسبها ايضا غير متناهية وان كانت ترجع
الى اصول متناهية هي امهات الاسماء او حضرات الاسماء كما ترجع مظاهرها
ايضا الى اصول متناهية وهي الاجناس والانواع مع عدم تناهي الاشخاص التي
تحتها وعلى الحقيقة فما ثمة الا حقيقة واحدة مطلقة هي حقيقة الحق سبحانه تقبل
جميع هذه النسب والاضافات المذكورة التي يكنى عنها بل عن الذات المتلبسة
بها بالاسماء الالهية والحقيقة تعطي ان يكون لكل اسم يظهر من الاسماء الالهية الذاهبة
الى ما لا يتناهى بحسب خصوصيتها حقيقة معقولة متميزة عن الذات في التعقل
تميز ذلك الاسم بها اي بتلك الحقيقة عن اسم آخر تشاركه في الذات وتلك الحقيقة
المعقولة التي بها يتميز اسم عن آخر بل الذات متلبسة بها هي الاسم عينه لا ما يقع
فيه الاشتراك بين جميع الاسماء يعني الذات المطلقة كما ان الاعطيات بضم
الهمزة وتشديد الياء جمع اعطية تتميز كل اعطية عن غيرها بشخصيتها وخصوصيتها
وان كانت تلك الاعطيات متفرعة من اصل واحد وهو منبع الخيرات والكمالات
وهو الذات الالهية فمعلوم ان هذه الاعطية ما هي هذه الاعطية الاخرى و
ذلك التميز بين العطايا التي هي معلولات للاسماء هو بتميز الاسماء التي هي علل
تلك العطايا اذ باختلاف العلل تختلف المعلولات وان كان لمجرد التعين والتشخص
فقط واذا كان الامر كذلك فما في الحضرة الالهية لاتساعها وعدم انحصارها
في حد معين شيء يتكرر لا من العطايا ولا من الاسماء المقتضية لها اصلا هذا الذي

ذكرناه من اتساعها وعدم التكرار فيها هو الحق الذي يعول اي تعتمد عليه ولذلك
قيل ان الحق لا يتجلى بصورة مرتين ولا في صورة لاثنين ويلزم منه القول بالخلق
الجديد الذي اكثر الخلائق في لبس منه كما قال بل هم في لبس من خلق جديد وهذا
العلم يعني علم الاعطيات والمنح والهبات كان علم شيث عليه السلام وروحه اي
روح شيث هو الممد لكل من يتكلم في هذا العلم الا من الله سبحانه لا من روح من
الارواح بل من روحه اي روح الخاتم لكون المادة لجميع الارواح كما سبق تقريره
وان كان الخاتم لا يعقل ذلك الامداد من نفسه في زمان تركيب جسده العنصري
فهو اي الخاتم من حيث حقيقته الروحانية ورتبته الكمالية الاحاطية عالم بذلك
الامداد كله بعينه اي بنفسه من حيث ما هو جاهل به اي بذلك الامداد من حيث
تركيبه العنصري يعني ان الخاتم من حيث حقيقته ورتبته الكمالية الاحاطية
جامع بين العلم والجهل من حيثية واحدة بان يكون معروضهما حقيقته المطلقة
من حيث اطلاقها وعدم تقيدها باحد من التعقلات وان كان علة عروض
كل منهما امر آخر فان العلم ناشئ من جهة تجرده الروحاني والجهل من جهة تركيبه
العنصري وذلك لا يستلزم تعدد حيثيات المعروض في معروضيته فيختلف
ولو بالاعتبار فهو العالم الجاهل فيقبل باعتبار حقيقته المطلقة ورتبته الكمالية
الاحاطية الاتصاف بالاضداد كالعلم والجهل فلا تنافي فيه بين العلم والجهل
كالتنافي بين الزوجية والفردية في العدد وبين السواد والبياض في اللون
وبين الحقية والخلقية في الوجود المطلق كما يقبل الاصل وهو الهوية الالهية
الواحدية الجمعية الاتصاف بذلك المذكور من الاضداد كالجليل والجميل

في الصفات الحقيقية وكالظاهر والباطن والاول والآخر في الصفات الاضافية
وانما جعلها اصلا للخاتم لانه مخلوق على الصورة الالهية فكما ان الاصل يقبل الاضداد من
جهة واحدة فكذلك الفرع اذا احتج به قال الشيخ رضي الله عنه في الفصل الاول من
اجوبة الامام محمد بن علي الترمذي قدس الله تعالى سره واما ما يعطيه الموهبة الذوقية
في انه اي الحق سبحانه ظاهر من حيث ما هو باطن وباطن من حيث ما هو ظاهر
واول من حيث هو آخر وكذلك القول في الآخر لا يتصف ابدا بنسبتين مختلفتين
كما يراه ويعقله العقل من حيث ما هو ذو فكر ولهذا قال ابو سعيد الخراز لما قيل له
وقد قيل بما عرفت الله فقال بجمعه بين الضدين ثم تلا هو الاول والآخر والظاهر
والباطن فلو كان عنده هذا العلم من نسبتين مختلفتين ما صدق قوله بجمعه بين
الضدين ولو كانت معقولية الاول والاخرية والظاهرية والباطنية في نسبتها
الى الحق معقولية نسبتها الى الخلق لما كان ذلك مدحا في الجناب الالهي ولا اعظم
العارفون بحقائق الاسماء وورود هذه النسب بل يحصل العبد اذا تحقق بالحق
ان ينسب اليه الاضداد وغيرها من عين واحدة لا تختلف فيه وهو اي الخاتم
عينه اي عين الاصل وليس غيره حقيقة فان الوجود المقيد هو المطلق مع
التعين والتعين ليس الا قصوره عن قبول سائر التعينات وضيقه
عن الاتصاف بجميع الصفات فاذا ارتفع التعين بالسلوك عن نظر السالك
واختفى حكمه اتصف بما اتصف به المطلق من الاضداد فيعلم لا يعلم ويدري
لا يدري ويشهد لا يشهد كما ان الاصل يعلم في مرتبة الالهية ومظاهره الكاملة
ولا يعلم في مرتبة ظهوره بصور الجاهلين وكذلك البواقي وهذا العلم اي

بسبب علم الاعطيات والثاني علماً ذوقاً وجدانياً سمي شيث باسمه لان معناه بالعبرانية هبة الله فلما كان عالماً بهباته سبحانه كان في نوع ملابسة بهبة الله مع انه عين هبة من الله لادم فيصح لهذا المعنى بتبعيده وفي قبضته تصرف مفتاح العطايا الوهبية وهو مظهريته للاسم الوهاب الظاهر فيه على اختلاف اصنافها المتميز بعضها من بعض بسبب تميز الاسماء لان لكل اسم عطاء يخصه ونسبها اي خصوصياتها المتعينة بالنسبة الى ما في الاعيان الثابتة فان لكل عين قابلية لعطاء يختص بها وانما جعل بيده مفتاح العطايا فان الله سبحانه وهبه لادم اولا وهبه بعد سواله بلسان حاله من الوهاب عند فقد هابيل ان يهبه من يكون بدلا منه في مظهرية العلوم الوهبية والعطايا الخفية في حقيقة آدم ملقياً اياها الى ارواح المستعدين فوهبه الله لادم وجعله مفتاحاً لما اودع فيه وما وهبه الامنة لان الولد سر ابيه اي مستور موجود فيه بالقوة فمنه خرج بصورة النطفة الملقاة في الرحم واليه عاد وبصيرورته انساناً داخلا في حده وحقيقته فما اتاه غريب من خارج وذلك ظاهر لمن عقل الحقايق وادركها من الله لا من عند نفسه بفكره ونظره وكل عطاء يقع في الكون جار على هذا المجرى فانه لا ياتي المعطى له الا منه لا من خارج فانه ما لم يقتض عينه الثابتة ذلك العطاء لا ياتيه اصلا فما في احد من المعطى لهم من الله المعطي شيء لم يظهرها كان مستوراً موجوداً فيه بالقوة ولا في احد من سوى نفسه شيء لم يظهر فيه الا ما كان مستوراً فيه وان تنوعت عليه اي على ذلك الشيء الصور بحسب تنوع استعداد الاحد المعطى له

لما في اي صورة كان ذلك الشيء لا يكون من سوى نفس المعطى له او على ذلك الاحد فمن اي صورة وصل اليه ذلك الشيء فهو من نفسه فان تلك الصورة كانت موجودة فيه بالقوة ثم ظهرت فيه بالفعل بعد تحقق شرايط ظهورها فما فاض ما فاض عليه من سوى نفسه ولا يخفى ان ذلك انما هو باعتبار الفيض المقدس لا الاقدس فلا يناقض ما سبق من الامر كله منه ابتداؤه وانتهاؤه وما كل احد من اهل الله يعرف هذا الحكم يعني انه ما في احد من الله ولا من احد سوى نفسه شيء وان الامر يعني امر العطاء في الكون كله جار على ذلك المجرى الا آحاد من اهل الله فاذا رايت من يعرف ذلك فاعتمد عليه فيما يقول لانه حق مطابق لما في الواقع فذلك الذي يعرف ذلك عين صفاء خلاصة خاصة الخاصة من عموم اهل الله فعموم اهل الله المؤمنون الموحدون وخاصتهم السالكون السايرون اليه تعالى وخاصة الخاصة المحققون بقرب النوافل وخلاصة خاصة الخاصة المحققون بقرب الفرايض وصفاء الخلاصة اي صفوتهم صاحب مقام قاب قوسين الجامع بين القربين وعين الصفاء اي المختار من هؤلاء الصفوة صاحب مقام او ادنى الغير المقيد بالجمع ايضا بل له الدوران في المقامات الثلث من غير تقييد بواحد منها وهذا خاصة نبينا صلى الله عليه وسلم وكل ورثته فاي صاحب كشف شاهد صورة في عالم المثال المقيد او المطلق تلقى تلك الصورة اليه ما لم يكن عنده من المعارف وتمنحه اي تعطيه ما لم يكن قبل ذلك المذكور من مشاهدة الصورة في يده فتلك الصورة عينه لا غيره فمن شجرة نفسه جنى ثمرة علمه هكذا في النسخة المقروءة على

الشيخ رضي الله عنه وفي بعض النسخ ثمرة غرسه فان قيل كثيرا ما يرى اهل الله ارواح الماضين من الانبياء والاولياء في الوقايع والمقامات في صورة حسنة تلقي اليهم علوما ومعارف ليست عندهم ومن هذا القبيل ما ذكره الشيخ رضي الله عنه في صدر الكتاب من المبشرة التي راى فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم واخذ منه فيها هذا الكتاب مع ما فيه من المعارف والحكم فكيف يصح اطلاق الحكم بان كل صورة تلقي الى صاحب الكشف ما ليس عنده فتلك الصورة عينه لا غيره قلنا معنى عينية الصورة للمكاشف والقاءها عليه ما لم يكن عنده انها كانت مستجنة في غيب نفسه المستعدة لظهورها فظهرت عليه منصبغة باحكام ما عليه مرآته من السعة والضيق والاستواء وغيرها ثم القت عليه من العلوم والمعارف ما يقتضيه استعداده لا غير فالمراد بقوله فتلك الصورة عينه لا غيره انها من عينه لا من غيره وعبر بهذه العبارة مبالغة في انصباغها باحكامه وهذه الصورة التي يشاهدها صاحب الكشف يلقي اليه ما ليس عنده هي بعينها كالصورة الظاهرة منه اي من صاحب الكشف في الجسم الصقيل غيره الا ان المحل والحضرة التي راى فيها صورة نفسه تلقي اليه اي ملقية اليه ما لم يكن عنده فقوله تلقي اليه مفعول ثان للروية تنقلب صيغة مضارع من الانقلاب هكذا كانت مقيدة في النسخة المقروءة على الشيخ رضي الله عنه وهو جزاء ان يعني ان الحضرة التي يرى فيها صورته تنقلب الصورة المرئية فيها وتحول بحقيقة تلك الحضرة وتنصبغ بصبغها وفي بعض النسخ لحقيقة تلك الحضرة باللام التعليلية اي لاقتضاء حقيقتها

ذلك الانقلاب كما يظهر الشيء الكبير في المرآة الصغيرة صغيرا فحقيقة المرآة الصغيرة تقتضي انقلاب صورة الكبير الى الصغير وكما يظهر الشيء الغير المستطيل في المرآة المستطيلة مستطيلا كظهور الوجه في السيف المصقول والغير المتحرك في المرآة المتحركة متحركا كالماء المتحرك فانه يظهر فيه الساكن فيه متحركا وقد تعطيه المرآة انتكاس صورته الخارجية من حضرة خاصة كما اذا كانت فوق راسه او تحت قدمه وقد تعطيه عين ما يظهر في المرآة منها اي من صورته الخارجية فمن بيان للموصول اي تعطيه عين صورته الخارجية التي صورته الخارجية التي تظهر في المرآة من غير تغير فيقابل اليمين منها اي من الصورة الظاهرة في المرآة اليمين من الرائي كما اذا كانت المرآة متعددة فانه اذا ظهرت صورة الرائي في مرآة مقابلة لمرآة اخرى فلا شك انه يظهر صورته في المرآة الثانية بصورة الاصل لان عكس العكس انما يكون بصورة الاصل وقد يقابل اليمين اليسار وهو الغالب في المرئي بمنزلة العادة في غلبة الوقوع وكثرته في العموم فان عامة الرائين انما يرون صورهم لدى استقبالهم ومواجهتهم للمرئي وخرق ما هو بمنزلة العادة اي بخلاف تقابل اليمين اليمين في بعض الحضرات كما عرفت عند تعدد المرآة ويظهر الانتكاس في بعض الحضرات كما اذا كانت المرآة على خلاف العادة فوق راس الرائي او تحت قدمه فقيل ظهور الكبير في المرآة الصغيرة ضرب مثال لظهور الحق في كل عين بحسبه وظهور الغير المستطيل في المستطيلة ضرب مثال لظهور الحق سبحانه في عالم الامر فانه لا طول له باعتبار سلسلة الترتيب وظهور الغير

المتحرك في التحرك ضرب مثال لظهوره سبحانه في الامور المتصرمة المتجددة آنا فآنا وانتكاس الصورة في المرآة اذا كانت تحت الرائي في الوضع ضرب مثال لظهور الحق في الخلق خلقا وانتكاسها فيها اذا كانت فوق الرائي ضرب مثال لظهور الخلق في الحق حقا وتبادل اليمين لليمين ضرب مثال لظهور الحق في الانسان الكامل كاملا ووليا وضرب مثال لظهوره في غير الانسان الكامل غير كامل ولا يخفى عليك ان هذه التطبيقات وان كانت صحيحة مليحة في نفسها لكن لا يلايم المقام فان الكلام في اختلافات صور صاحب الكشف بحسب الحضرات المتجلي فيها لا في اختلافات تجليات الحق سبحانه بحسبها وهذا الذي ذكرناه كله من تنوعات اختلافات الصور الفايضة على صاحب الكشف المفهومة مما سبق من ضرب المثال من اعطيات الحضرة المتجلي فيها التي انزلناها منزلة المرايا فكما ان الظاهر في المرايا ينقلب بحسبها فكذلك انقلابات صور صاحب التجلي بحسب الحضرة المتجلي فيها لصاحب الكشف فمن عرف من اصحاب الكشف استعداده لهذه الاعطيات مفصلا عرف العطايا المقبولة وقبوله اياها قبل القبول ضرورة لزوم العلم بالمعلول للعلم بعلته التامة وما كل من عرف تلك العطايا وقبوله اياها يعرف مفصلا استعداده السابق على القبول الا بعد القبول اذ ليس يلزم ان يكون العلم بها مسبوقا بالعلم باستعداده بخصوصه وان كان يعرفه قبل القبول مجملا بان له استعدادا لامر ما الا ان بعض اهل النظر من اصحاب العقول الضعيفة الذين لا تقوى عقولهم بالنظر على ادراك الحقايق على ما هي عليه يرون ان الله سبحانه لما ثبت عندهم انه فعال لما يشا

وزعموا ان مشيته يمكن ان تتعلق بكل ما هو ممكن في نفسه جوزوا على الله سبحانه ما يناقض الحكمة وما هو الامر عليه في نفسه من اعطاء بعض الاشياء اعطيات لا يستعدها كتنعيم من يستعد العذاب وتعذيب من يستحق التنعيم وليس الامر فيها كذلك فان الله سبحانه ما تعلقت مشيته ازلا بتعيين الاعيان الثابتة واستعداداتها الا بحسب ما اقتضته الشؤون الذاتية والنسب الاصلية وبعدما تعينت الاعيان ما تعلقت مشيته بوجودها واحوالها التابعة بوجودها الا بحسب استعداداتها الكلية وقابلياتها الجزئية الوجودية فالحق سبحانه وان كان فعالا لما يشاء لكن مشيته بحسب حكمته ومن حكمته ان لا يفعل الا بحسب استعدادات الاشياء فلا يرحم في موضع الانتقام ولا ينتقم في موضع الرحمة ولهذا اي لضعف ما يراه هذا البعض وتجويزهم على الله سبحانه ما يناقض الحكمة عدل بعض النظار الى نفي الامكان فان منشا ما ذهبوا اليه انما هو الامكان ما يناقض الحكمة فلما ظهر على بعض النظار فساد مذهبهم نفوا ما هو منشاؤه فذهبوا الى نفي الامكان واثبات الواجب بالذات وبالغير والمحقق من هذه الطايفة يثبت الامكان الذي هو تساوي نسبة صور معلومات الاشياء الى الظهور وعدمه في العين ولا ينفيه مطلقا كالفرقة الثانية من اهل النظر ويعرف حضرته اي حضرة الامكان ومرتبته وانه في اي حضرة يعرض للاشياء وهي الحضرة العلمية فان العقل اذا لاحظ الاشياء من حيث انفسها مع قطع النظر عن اسبابها وشرايطها تساوى عنده وجودها وعدمها واذا لاحظها مع اسبابها وشرايطها حكم بوجوب وجودها فلا يثبت الامكان مطلقا كالفرقة الاولى من اهل النظر ويعرف الممكن ما هو الممكن وهو الوجود المتعين فانه من حيث تعينه ممكن وان

بحسب المشيئة واجبا ويعرف ايضا من اين هو ممكن اي من اية نسبة الهية ثبتت له صفة الامكان وهي نسبة تقدسه سبحانه عن التقيد بالصفات المتقابلة كالظهور والبطون والاولية والاخرية وغيرها ومن اي اعتبار وحيثية هو ممكن وهو من حيث نفسه من غير ملاحظة اسبابه وشرايطه وهو اي الممكن بعينه واجب بالغير لكن من حيث النظر الى اسباب وجوده وشرايطه ويعرف ايضا انه من اي وجه صح عليه اي على الغير مع وحدة الوجود اسم الغير الذي تقتضي له اي للممكن الوجود ولا يعلم هذا التفصيل علم شهود محقق الا العلماء بالله ومراتبه خاصة فانهم يعلمون ان الحق من حيث ذاته واجب ومن حيث تعيناته في الحضرة العلمية ممكن تتساوى نسبة هذه التعينات العلمية الى الظهور في العين وعدم الظهور فيه اذا لوحظت من حيث انفسها كتساوي نسبته سبحانه من حيث ذاته المطلقة الى الصفات المتقابلة واذا لوحظت من حيث اسباب ظهورها وشرايطها فهي واجبة بها وهذه التعينات يغاير بعضها بعضا من حيث خصوصياتها وان اتحد الكل من حيث حقيقة الوجود واما مغايرتها للوجود الحق المطلق فمن حيث ان كلا منها تعين مخصوص للوجود الواحد يغاير الاخر بخصوصه والوجود الحق المطلق لا يغاير الكل ولا يغاير البعض لكون كلية الكل وجزئية الجزء نسبا ذاتية له فهو لا ينحصر في الجزء لا في الكل مع كونه فيهما عينهما وعلى قدم شيث عليه السلام اي على قلبه في التهيؤ للتجليات الذاتية والعطايا الوهبية يكون آخر مولود يولد في النوع الانساني لان مراتب الوجود دورية فكما ان شيث عليه السلام الذي كان اول مولود من سلسلة اولاد آدم المنتهية الينا كان محلا للتجليات

الوجود

الذاتية والعطايا الوهبية ينبغي ان يكون آخر مولود ايضا كذلك ليتم الدايرة بانطباق آخرها على اولها وهو حامل اسراره من علومه وتجلياته لما ذكرنا وليس يولد بعده ولد آخر في هذا النوع الانساني فهو خاتم الاولاد ويولد معه في بطن واحد اخت له كما ان شيث عليه السلام ايضا كان كذلك فان حواء كانت تلد لادم في كل بطن ذكرا وانثى فتخرج اخته قبله ويخرج هو بعدها لانه لو لم يتاخر عنها في الولادة لم يكن خاتم الاولاد ويشبه ان يكون ولادة شيث عليه السلام مع اخته بعكس ذلك فيكون اول مولود ويكون راسه عند رجليها ويكون مولده بالصين اقصى البلاد ولغته لغة بلده ويسري بعد ولادته العقم في الرجال والنساء فيكثر النكاح من غير ولادة ويدعوهم الى الله فلا يجاب في هذه الدعوة فاذا قبضه الله وقبض مؤمني زمانه بقي من بقي مثل البهايم فهم حيوانات في صورة الانسان لاظهار كمال الحقايق الحيوانية الطبيعية البهيمية والسبعية في الصورة الانسانية تماما على ما تقتضيه الطبيعة من حيث هي هي من غير وازع عقلي ومانع شرعي لا يحلون حلالا ولا يحرمون حراما يتصرفون بحكم الطبيعة شهوة مجردة اي تصرف شهوة مجردة من العقل والشرع فعليهم تقوم الساعة وتخرب الدنيا وينتقل الامر الى الاخرة اعلم ان مراد الشيخ رضي الله عنه بخاتم الاولاد غير خاتم الولاية فان خاتم الولاية المقيدة عند الشيخ هو الشيخ نفسه وخاتم الولاية المطلقة هو عيسى عليه السلام كما اومى الى الاول وصرح بالثاني في مواضع متعددة من كلامه ولا يخفى ان هذه القصة لا ينطبق على حال واحد منهما ومن حمله على خاتم الولاية المطلقة فكان

مستاجله انه لما كان خاتم الاولاد حاملا لاسرار شيث عليه السلام لابد ان يكون
من الاولياء واذا كان من الاولياء ولم يتولد بعده ولي آخر يلزم ان يكون
خاتم الاولياء وليس الامر كذلك فانه يمكن ان يكون متحققا بالولاية قبل نزول
عيسى عليه السلام وظهوره بالولاية ويكون نزول عيسى عليه السلام في
زمانه او زمان من بقي مؤمنين زمانه بعده ولا يتحقق احد بعده بالولاية فيكون
خاتما للولاية ثم اعلم ان مقصود الشيخ رضي الله عنه من هذا الكلام بيان ابتداء افراد
النوع الانساني وختمهم وغير ذلك مما يتعلق به فحمل كلامه على ما يكون في النشاة
الانسانية على سبيل المناسخة لما ذكره خروج عن المقصود فلهذا الاشتغال به

فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية

السبوح بمعنى المسبح اسم مفعول كالقدوس
بمعنى المقدس ومعناه المنزه عن كل نقص وآفة ولما كان الغالب على نوح عليه السلام
تسبيح الحق وتنزيهه لتمادي قومه على التشبيه وعبادة الاصنام فكان يعالجهم بالضد
وصف حكمته بالسبوحية ولما كان بعد مرتبة ابتدائية والنفسية مرتبة الارواح
المجردة والاملاك النورية التي من شانها تسبيح الحق وتقديسه كما قالوا نحن نسبح
بحمدك ونقدس لك اردف الحكمة النفثية بالحكمة السبوحية وقال اعلم ان التنزيه
سواء كان من النقايص مطلقا او من الكمالات الحلقية عند اهل الحقايق
العارفين بالامور على ما هي عليه في الجناب الالهي المطلق عن كل قيد حتى من
قيد الاطلاق عين التقييد والتحديد فانه تخصيص وتقييد للحق سبحانه بما علاه
ما نزه عنه فالمنزه اما جاهل منشا تنزيهه الجهل بما ورد في الشرايع من التنزيه والتشبيه
والجمع بينهما واما عالم به لكنه صاحب سوء ادب يعني ما ينسبه الحق سبحانه على السنة

رسله

رسله ويرد ما ورده الا على التشبيه الى التنزيه بضرب من التاويل الذي يستحسنه
عقله العليل فتنزيه الجاهل وصاحب سوء الادب ليس على ما هو الامر عليه
ولكن اذا اطلقاه اي جعلا التنزيه مطلقا غير مقيد ببعض المراتب و
قالا به كذلك مطلقا واما اذا خصصاه بالمراتب الالهية واثبتا التشبيه
في المراتب الكونية فتنزيههما واقع على ما هو فالقايل بالشرايع العالم بها
المؤمن بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم اذا نزه الحق سبحانه ووقف
عند التنزيه ولم ير غير ذلك من مراتب التشبيه ورد ما ورده الا على التشبيه
الى التنزيه بضرب من التاويل والتمويه فقد اساء الادب وكذب
الحق تعالى والرسل صلوات الله عليهم وهو لا يشعر بتلك الاساءة وهذا
التكذيب ويتخيل انه في الحاصل وهو في الفايت وهو كمن آمن ببعض و
هو مقام التنزيه وكفر ببعض وهو مقام التشبيه لاسيما وقد علم على البناء
المعقولات وانما علم ان السنة الشرايع الالهية اذا نطقت في الحق تعالى بما نطقت
به انما جاءت به في العموم اي في فهم عوام الخلايق على المفهوم الاول
من اللفظ المنطوق به وا وردته على اهل الخصوص دالا على كل مفهوم يفهم من
وجوه احتمالات ذلك اللفظ مهما لم يرد فيها نص تعين وجه مخصوص باي
لسان كان ذلك اللفظ عربيا او غير عربي ولكن ينبغي ان يفهم في وضع ذلك
اللسان لا في وضع لسان آخر فلا يجري في كلام العربي الى الاصطلاح ليفهم بحسب وضع
لغة العجم مثلا وانما قلنا مراد الحق سبحانه بالنسبة الى العموم هو المفهوم
الاول وبالنسبة الى الخواص جميع وجوه احتمالات اللفظ فان للحق في كل

خلق سواء كان من العوام او الخواص ظهورا خاصا واستعدادا معينا
لفهم ما ينهم فاستعداد العموم لا يتجاوز فهم المعنى الاول واستعداد اهل الخصوص
يعم وساير وجوه اللفظ وهو الظاهر في كل مفهوم يتجلى به على الافهام بحسب
استعداده وهو الباطن عن كل فهم الا عن فهم من قال ان العالم كلامه و
مثالا وصاصورته التي هي عين هويته فان هويته المطلقة اذا اظهرت
بذاتها تتقيد باحوالها فانها باعتبار تقيدها بمظهر صورة لنفسها باعتبار
الملازمة وهذا معنى قوله وهويته فالقايل بان العالم صورته وهويته يشاهد
عيانا انه في كل صورة ويراه ظاهرا في كل مظهر فلا يكون باطنا عنه بهذا الاعتبار
وان كان باعتبار كنه حقيقته وعدم تناهي تجلياته وظهوراته باطنا عنه ايضا
وهو اي العالم هو الاسم الظاهر له سبحانه كما انه سبحانه بالمعنى المجرد عن
الصور المختفي فيها روح ما ظهر من الصور فهو اي الحق سبحانه من حيث انه روح
ما ظهر هو الباطن فنسبته لما ظهر اي الى ما ظهر من صور العالم في التدبير والتصرف
نسبة الروح المدبر للصورة اي الى الصورة التي يدبرها الروح فاللام في الوصفين
بمعنى الى فالحق سبحانه له ظاهر وباطن وكل ما له ظاهر وباطن يجب ان يوخذ في حده
ظاهره وباطنه فيوخذ في حد الانسان مثلا باطنه الذي هو روحه المجرد وظاهره
الذي هو بدنه العنصري فان الانسان عبارة عن احدية جمعهما فلو اقتصر على احدهما
لم يحصل المقصود وكذلك كل محدود غير الانسان اذا كان له ظاهر وباطن ينبغي
ان يوخذا في حده ليتم التحديد فالحق سبحانه اذن محدود بكل حد يعني كل حد
ماخوذ في حده فما لم يجتمع جميع الحدود لم يتم حده لان كل ما هو محدود بحد صورة

في صوره

من صوره وحد كل صورة من تفاصيل اجزاء حد ذي الصورة وصور العالم
لا تنضبط تحت حد وحصر ولا تحاط بها ولا يعلم حدود كل صورة منها
اي من صور العالم الا على قدر ما حصل لكل عالم من صوره فلذلك يجهل
حد الحق فانه لا يعلم حده اي حد الحق الا ويعلم حد كل صورة من صور
العالم وهذا اي العلم بحد كل صورة من صور العالم محال حصوله لعدم تناهي
تلك الصور فحد الحق محال ولما تقدم القول في المنزه بالتنزيه العقلي انه ناقص
المعرفة لكونه مقيدا للمطلق اراد ان يشير الى ان المشبه ايضا كذلك فقال
وكذلك من شبهه مطلقا وما نزهه في مقام التنزيه فقد قيده بما عدا
صور التنزيه وحدده به وما عرفه على ما هو عليه في نفس الامر ومن جمع في معرفته
بين التنزيه والتشبيه ونزل كلا منزلته ووصفه اي الحق تعالى بالوصفين
اي التنزيه والتشبيه على الاجمال بان قال هو المنزه عن جميع التعينات بحقيقته
الواحدة التي هو بها احد والمشبه بكل شيء باعتبار ظهوره في صورته وتجليه في
كل متعين وانما قال على الاجمال لانه يستحيل ذلك اي وصفه بالوصفين على التفصيل
لان وصفه التفصيلي انما يتيسر باعتبار معرفة تفاصيل صور العالم وليس ذلك
مما يفي به القوة البشرية لعدم الاحاطة بالفعل بما في العالم من الصور لكثرتها
بحيث لا يدخل تحت الاحاطة ان كان المراد الصور الموجودة بالفعل
ولعدم تناهيها ان كان المراد اعم فقد عرفه اي الحق سبحانه مجملا لا على
التفصيل كما عرف نفسه ايضا مجملا لا على التفصيل لعدم الاحاطة المذكورة ولذا
مرتبة الانسانية الكمالية مشتملة على جميع صور العالم ولذلك الاشتمال ربط النبي

صلى الله عليه وسلم معرفة الحق سبحانه بمعرفة النفس وجعل معرفة الحق مسببة عن
معرفة النفس فقال من عرف نفسه فقد عرف ربه ولذلك الاشتمال ايضا
سوى الحق سبحانه بين اراءته آياته في الآفاق وبين اراءتها في الانفس
وجعل كلا منهما سببا في افادة معرفته فقال سنريهم آياتنا في الآفاق اي
صور تجلياتنا في الاكوان وهي اي الآفاق ما خرج عنك اي صورة اذ
لا خارج عنك معنى يخاطب كل احد تنبيها على ان النفس من حيث كل نفس وانما
في الآفاق بالنسبة اليه وافراد الضمير مع كونه نظرا الى الجزء اي بناء على ان معنى
الجمعية غير مقصود وكذا الحال في قوله وفي انفسهم وهو اي الانفس عينك
حتى يتبين لهم اي للناظر منهم المتفكر في تلك الآيات او الآيات انها ايانا [illegible] لا الآخر
الغائب وللتنبيه على هذا المعنى غير اسلوب الخطاب وفي بعض النسخ اي للناظر
لكنه يخالف النسخ المقروءة على الشيخ المصنف واسلوب الافراد الذي اختاره
اولا انه اي الله سبحانه هو الحق المتجلي في الآفاق وفي الانفس باسمه الظاهر
والباطن وعلل التبيين بقوله من حيث انك بروحك وجسدك بل بعينك
الثابتة ايضا صورته واسمه الظاهر وهو باسمه الباطن المطلق روحك
فليس في الانفس الا اسماءه الظاهر والباطن وكذلك في الآفاق الا انه لم يتعرض
له لان مقصوده من ذكر الآية تاكيد الحديث النبوي ولا ذكر فيه للآفاق
فانت بل الآفاق ايضا له اي للحق سبحانه كالصورة الجسمية لك اي لروحك
فتعين بهذا الاعتبار اسمه الظاهر وهو سبحانه لك بل للآفاق ايضا كالروح
المدبر لجسدك فتعين بهذا الاعتبار اسمه الباطن والحد المنطبق عليك شامل

يشمل الظاهر والباطن منك ويوخذ ان فيه ولا يقتصر على احدهما فان الصورة
الباقية بعدك والروح اذا زال عنها الروح المدبر لها لم تبق انسانا حقيقة
فلا يصح الاقتصار في حدك على ظاهرك فقط ولكن يقال فيها اي في الصورة الباقية
انها صورة تشبه صورة الانسان فلا فرق بينها وبين صورة من خشب او حجارة
في انتفاء اسم الانسانية عنها ولا ينطلق عليها اي على الصورة الباقية كما على الصورة
الخشبية او الحجارية اسم الانسان الا بالمجاز بناء على المشابهة لا بالحقيقة لعدم
صدق حده عليه وكذا لا يصح الاقتصار في حدك على باطنك وهو الروح فقط
لان الحقيقة الانسانية عبارة عن احدية جمع الروح والبدن لا الروح المجرد فقط
وعلى هذا القياس حد الحق سبحانه فانه لا يصح ان تقتصر فيه على الظاهر او الباطن فقط
كما فعله اهل التشبيه فقط او التنزيه فقط الا انه بينك وبين الحق سبحانه فرقا فانه
يمكن مفارقة روحك من جسدك مع بقاء جسدك بعد هذه المفارقة فلا يصح اطلاق
اسم الانسان على جسدك الا بالمجاز وصورة العالم لا يمكن زوال الحق عنها اصلا مع
بقائها موجودة فان وجود العالم وحيوته بالحق سبحانه بخلاف جسد الانسان
فان حيوته بالروح لا وجوده فيمكن زوال الحيوة عن الجسد لا الوجود
فحد الالوهية له اي للعالم الذي هو الاسم الظاهر بالحقيقة لعدم زوال الاسم الباطن
عنه لا بالمجاز كما هو حد الانسان لصورته البدنية اذا كان حيا فان صدق حد
الانسان واطلاق اسمه عليها يكون بالحقيقة لا بالمجاز كما اذا كان ميتا فكما
ان صورة الانسان تثني بلسانها يعني بلسان حركاتها وادراكاتها وخواصها
وكمالاتها على روحها الذي به حيوتها ونفسها الناطقة المتعلقة بها وعقلها المدبر لها

فان اعضاء الانسان وجوارحه اجسام لولا روحها لم تتحرك ولم تملك شيئا ولا
فضيلة لها من الكرم والعطاء والجود والسخاء والشجاعة والصدق والوفاء تثني
على روحها بهذه الصفات الجميلة كذلك جعل الله صور العالم تسبح بحمده ولكن لا تفقه
تسبيحهم اذا كنا محجوبين غير مكشوفين لانا لا نحيط عند الحجاب بما في العالم اي بجميع
ما في العالم من الصور احاطة تؤدينا الى فهم سماع ما يجري على السنتها في مراتبها الحسية
والمثالية والروحية واما اذا من الله سبحانه بالكشف عن تلك الصور والاحاطة
بها فقد يعلم السنتها ونفقه تسبيحها قال الشيخ رضي الله عنه في آخر الباب الثاني
عشر من الفتوحات المكية المسمى الجماد والنبات عندنا لهم ارواح بطنت عن
ادراك غير اهل الكشف اياها في العادة فلا يحس بها مثل ما يحسها من الحيوان فالكل
عند اهل الكشف حيوان ناطق غير ان هذا المزاج الخاص يسمى انسانا لا غير ونحن
زدنا مع الايمان بالاخبار الكشف فقد سمعنا الاحجار تذكر الله رؤية عين
بلسان نطق تسمعه آذاننا منها وتخاطبنا مخاطبة العارفين بجلال الله مما ليس
يدركه كل انسان وقال في موضع آخر منه وليس هذا التسبيح بلسان الحال كما يقوله
اهل النظر ممن لا كشف له وقال رضي الله عنه في جواب السؤال الرابع والخمسين
فاما حديث الله في الصوامت فهو عند اهل العادة من علماء الرسوم حديث حال
اي يفهم من حاله كذا وكذا حتى انه لو نطق لنطق بما فهم هذا الفهم قال القوم في
مثل هذا قالت الارض للوتد لم تشقني قال الوتد لها سل من يدقني فهذا عندهم
حديث حال وعليه خرجوا قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده وقوله انا عرضنا
الامانة على السموات والارض فابين ان يحملنها اباية حال واما عند اهل الكشف

فيسمعون نطق كل شيء من جماد ونبات وحيوان يسمعه الميت باذنه في عالم الحس لا في الخيال
كما يسمع نطق المتكلم من الناس فالكل اي كل صور العالم السنة الحق ناطقة بالثناء
على الحق سبحانه ولذلك قال الحمد لله رب العالمين يعني الحمد الشامل لكل حامدية
ومحمودية خالص لله لا يشاركه فيه وكل ثناء من كل مثن يكون منه لانه لسان
من السنته وكذا الكل ثناء على كل شيء عليه يكون عليه لانه بعض من صور تجلياته
والى هذا اشار بقوله اي اليه يرجع عواقب الثناء بنيابة الفاعل كالواو
للمفعول وانما قال عواقب الثناء لان بعض الاثنية والمحامد حالة في بادي
نظر المحجوب وهو فيها راجع الى الخلق وحالة ثانية تعقب الحالة الاولى بعد امعان
النظر وظهور نور الكشف والمراد بعواقب الثناء الاثنية والمحامد الغير الملحوظة
باعتبار الحالة الاولى ولا شك ان الكل بهذا الاعتبار راجع الى الحق تعالى فهو المثني
والمثنى عليه جمعا وتفصيلا فان قلت بالتنزيه من غير تشبيه كنت مقيدا للحق
سبحانه بصور التنزيه وان قلت بالتشبيه من غير تنزيه كنت محددا اي [illegible]
بحصره في صور التشبيه وان قلت بالامرين التنزيه والتشبيه وجمعت بينهما
من غير تقيد بواحد بل ولا بالجمع ايضا كنت مسددا اي سددك الله على سواء
الطريق ان كان اسم مفعول او سددت نفسك عليه ان كان اسم فاعل وكنت
اماما تقتدي به في المعارف سيدا مطاعا فيما امر به فيها فمن قال بالاشفاع
اي بجعل الحق الفرد شفعا باثبات الخلق معه كان مشركا الخلق مع الحق في الوجود
ومن قال بالافراد بان افرد الحق وحكم بتفرده في الوجود ولم يثبت معه غيره كان
موحدا فاياك والتشبيه باثبات الخلق مع الحق وتشبيه الحق به ان كنت ثانيا

اى قايلا بالتثنية الحق والخلق بل يعني ان يجعل الخلق من صور تجلياته لاموجودا
في حد ذاته واياك والتنزيه عن الخلق ان كنت منفردا حاكما بفرديته بل يعني
ان يكون حكمك بفرديته باعتبار انه منفرد بالوجود في مرتبتي جمعه وتفصيله
لا موجود غيره فما انت هو بتقييدك واطلاقه واحتياجك وغناه بل انت
هو لانك في الحقيقة عينه وهويته الظاهرة وتراه في عين الامور مسرحا
اى مطلقا بحسب ذاته ومقيدا بحسب تجلياته وهما حالان عن ضمير المفعول
ان كانا اسمي مفعول وقد سبق معناه وعن ضمير الفاعل ان كانا اسمي فاعل
اى حاكما باطلاقه في حد ذاته وتقييده بحسب ظهوراته ووقع في بعض النسخ
عين الامور مسرحا ومقيدا وعلى هذا يكون مسرحا من الاسراح لا من
التسريح ليصح الوزن وهكذا ينبغي ان يكون فان المصرع الاخير على النسخة الاولى
ليس على وزن ساير المصاريع كما لا يخفى على من له معرفة بالعروض قال تعالى ليس
كمثله شيء فنزه على ان يكون الكاف زايدة فيفيد نفي المثل فيكون تنزيها او
بناء على ان نفي مثل المثل يستلزم نفي المثل فانه لو كان له مثل يلزم ان يكون
لمثله مثل وهو نفسه وقال وهو السميع البصير فشبه باثبات السمع والبصر له
كما انهما ثابتان للخلق فيكون تشبيها قال تعالى ليس كمثله شيء فشبه وثنى اى حكم
بالاثنينية على ان يكون الكاف غير زايدة فيفيد اثبات المثل وتشبيه الحق
به وقال وهو السميع البصير فنزه حيث حصر السمع والبصر فيه فلا يثبته للخلق فيهما
وافرد اى حكم بتفرده بحالوان نوحا عليه السلام جمع لقومه بين الدعوتين
دعوتي التنزيه والتشبيه كما في هذه الاية ولم يقتصر على الدعوة الى التنزيه الصرف

او التشبيه

او التشبيه الصرف لاجابوه لمناسبة بواطنهم التنزيه وظواهرهم التشبيه لكنه لم
يجمع بينهما بل فرق فدعاهم جهارا الى الاسم الظاهر والتشبيه ثم دعاهم اسرارا
الى الاسم الباطن والتنزيه فلم يجيبوه لما سيشير اليه الشيخ رضي الله عنه ثم قال لهم
استغفروا ربكم اى اطلبوا منه ستر وجوداتكم وذواتكم وصفاتكم بوجوده
وذاته وصفاته انه كان غفارا لكثرة الستر لهذه الذنوب ثم شكا الى ربه وقال دعوت
قومي ليلا من حيث حقايقهم الباطنة الى التنزيه ونهارا من حيث حقايقهم الظاهرة
الى التشبيه فلم يزدهم دعائي الا فرارا وبعدا عما دعوتهم اليه وذكر نوح عليه السلام
عن قومه انهم تصاموا عن دعوته الى التنزيه حيث جعلوا اصابعهم في آذانهم
واستغشوا ثيابهم لعلمهم بما يجب عليهم من اجابة دعوته فتصاموا عنها
ليلا يجب عليهم اجابتها وكان هذا العلم حاصلا لهم بحسب فطرتهم الاصلية وان
لم يعملوا بما اقتضاه لغلبة الظلمة الحجابية عليهم فعلم العلماء بالله وصفاته او
العلماء به لا نفسهم بما اشار اليه نوح عليه السلام في حق قومه من الثناء عليهم
يعني بلسان الذم صورة وعلموا اى العلماء بالله وفي النسخة المقروة على الشيخ
رضي الله عنه وعلم باعتبار كل واحد وهو عطف على قوله علم العلماء عطف تفسير
فان فيه بيان الثناء عليهم بلسان الذم انهم اى قوم نوح عليه السلام انما لم يجيبوا
دعوته لما فيه من الفرقان بين التنزيه والتشبيه فانه دعاهم الى التنزيه تارة و
الى التشبيه ولم يجمع بينهما والامر في نفسه قرآن وجمع بينهما فان التنزيه انما هو بحسب
الاسم الباطن والتشبيه باعتبار الاسم الظاهر وهو سبحانه باطن في عين ظاهريته
وظاهر في عين باطنيته لا فرقان وتميز بينهما ومن اقيم في القرآن والجمع بين التنزيه

والتشبيه وان كانت تلك الاقامة بحسب الفطرة الاصلية المغيرة بالامور العادية
كما كانت لقوم نوح عليه السلام فان كل من له جهة روحانية وجهة جسمانية فهو
ممن اقيم بحسب فطرته الاصلية في القرآن وان غلبت عليه احدى الجهتين
لا يصغي الى الفرقان ولا يقبله بحسب فطرته الاصلية وان كان اى اقيم في
القرآن بحسب الفطرة فيه اى في الفرقان بحسب الامور العادية الخارجية
عن فطرته فان ما بالذات لا يزول بما بالعرض وانما لا يصغي الى الفرقان
فان القرآن يتضمن الفرقان تضمن الكل لاجزائه والفرقان لا يتضمن القرآن
فان الجزء لا يتضمن الكل فالقرآن اكمل من الفرقان ومن الفطرة السليمة الانسانية
ان لا يميل الى المفضول مع وجود الفاضل فعلم من ذلك ان فرار قوم نوح
وتصاممهم من دعوته الى الفرقان انما كان لكونهم متمكنين بحسب فطرتهم وان لم
يشعروا بذلك في القرآن فذكر فرارهم وتصاممهم وان كان بحسب الظاهر ذما
لهو بحسب الحقيقة ثناء عليهم ولهذا اى لكون القرآن اكمل من الفرقان ما اختص
بالقرآن وما قال الا محمد صلى الله عليه وسلم بالاصالة وهذه الامة التي هي خير امة
اخرجت للناس بالمتابعة والمراد بالقرآن الذي اختص به النبي صلى
الله عليه وسلم وامته انما هو الحقيقة السوائية الاعتدالية الجامعة بين التنزيه
والتشبيه وساير المتقابلات بحيث لا يغلب احد المتقابلين على الآخر
في مرتبة من المراتب لا مجرد الحقيقة الفطرية المذكورة آنفا فانها مشتركة
بين جميع الافراد الانسانية فليس كمثله شيء اى فقوله تعالى ليس كمثله
شيء الى آخره يجمع الامر اى امر التنزيه والتشبيه في امر واحد اى آية واحدة

في مجموع

مجموع تلك الاية او كلام واحد وهو كل واحد من نصفيها وقوله يجمع الامر بصيغة
المضارع هكذا وقع في النسخة المقروة على الشيخ رضي الله عنه ويوافقه نسخة شرح الجندي
رحمه الله وفي بعض النسخ جمع بصيغة الماضي مصدره بالفاء مبنية للفاعل او المفعول
ويوافقه نسخة شرح القيصري اى كما اتى به محمد صلى الله عليه وسلم قوله ليس كمثله شيء
الى آخره جمع فيه امر التنزيه والتشبيه في آية واحدة او كل من جزئيها فلو ان نوحا
عليه السلام اتى بمثل هذه الاية اى بما يماثلها لفظا او عبارة في الدلالة على التنزيه
والتشبيه معا اجابوه كما اجاب امة محمد صلى الله عليه وسلم فانه اى محمد صلى الله عليه
وسلم شبه ونزه اى جمع بين التشبيه والتنزيه في آية واحدة بل في نصف آية
فلو جمع نوح عليه السلام ايضا كذلك اجابه قومه ونوح دعا قومه ليلا من حيث
معقولهم وروحانيتهم وانما جعلنا الليل اشارة الى هذه الحيثية فانها اى معقولهم
وروحانيتهم غيب غير مدرك بالحس فيناسب ان يجعل الليل اشارة اليها
لخفية الاشياء فيه عن الحس ونهارا دعاهم ايضا من حيث صورهم وجثثهم
فانها شهادة فيناسب ان يجعل النهار اشارة اليها ومعناه انه عليه السلام دعاهم
تارة من حيث عقولهم وارواحهم المجردة القدسية المنزهة عن المواد الجسمانية
الى التنزيه فانهم بهذا الاعتبار كان في استعدادهم ادراك التنزيه ذوقا ووجدانا
ودعاهم تارة اخرى من حيث صورهم وموادهم الى التشبيه لانهم بهذا الاعتبار
كانوا مستعدين لادراكه ذوقا وما جمع نوح عليه السلام بينهما في الدعوة بان
اداهما بعبارة واحدة ينفهم منها التنزيه في عين التشبيه والتشبيه في عين التنزيه
مثل ليس كمثله شيء فنفرت بواطنهم من دعوته لهذا الفرقان المفهوم لانهم بحسب

فطرتهم كما نوا في القرآن كما سبق فزادهم هذا الفرقان فرارا عن قبول دعوتهم
ثم قال نوح عليه السلام مخبرا عن نفسه انه دعاهم ليغفر لهم لا ليكشف لهم على البناء
للمفعول او الفاعل اى ليغفر لهم الحق سبحانه ويستر عنهم حقيقة الامر لا ليكشف
لهم عنها وفهموا ذلك اى كون الدعوة للستر لا للكشف منه اى من نوح عليه
السلام لذلك اى انهم جعلوا اصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم لئلا يصل
الى اسماعهم نداء ودعاء اياهم فقال بعضهم قدس الله اسرارهم جعلوا اصابعهم
اى صور النسب الجزوية الكونية التفصيلية التى هى فروع للايادى الكلية الالهية
الجمعية في آذانهم اى محال استماع ما دعاهم اليه من تلك الايادى الكلية واستغشوا
ثيابهم اى استتروا بثياب تعيناتهم وغشاوة انياتهم فلا يصل الى اسماعهم نداء
دعائهم اياهم الى المرتبة الجمعية ولا يظهر على ابصارهم انوار ظهور جمالها في المجالى
الكونية وهذه كلها صورة الستر التى دعاهم نوح عليه السلام اليها فاجابوا
دعوته الى الستر بالفعل لا بلبيك وقوله ليس كمثله شئ كالنتيجة لما قبله
وتمهيد لما بعده اى في هذا الكلام الذى هو نصف آية اثبات المثل
والتشبيه على تقدير كون الكاف غير زائدة ونفيه اى نفى المثل والتنزيه
على تقدير كونها زائدة او بناء على ان انتفاء مثل المثل يستلزم انتفاء المثل
وبهذا النوع من الايجاز والجامعية في الكلام قال صلى الله عليه وسلم مخبرا
عن نفسه انه اوتى جوامع الكلم حيث قال صلى الله عليه وسلم اوتيت
جوامع الكلم اى الكلمات الجامعة بين المعانى الكثيرة متقابلة كانت او غير
متقابلة فما دعا محمد صلى الله عليه وسلم قومه تارة ليلا الى التنزيه وتارة

نهارا

نهارا الى التشبيه كما دعا نوح عليه السلام قومه كذلك بل دعاهم ليلا في نهار اى
الى التنزيه في عين التشبيه ونهارا في ليل اى الى التشبيه في عين التنزيه وقال نوح
عليه السلام في بيان حكمة المقصودة له من الامر بالاستغفار لقومه يرسل السماء
اى سماء الاسماء الالهية والارواح القدسية عليكم مدرارا اى المدرار
من حيث ما ينزل منها من المعارف العقلية في طور فهم المعانى الباطنة عن المعانى
الظاهرة والنظر الاعتبارى الذى يعبر فيه من الظاهر الى الباطن والصورة الى المعنى
وفي بعض النسخ والنظر بالاعتبار والمعنى واحد واما في طور فهم المعانى الظاهرة و
النظر الغير الاعتبارى المقتصر على الظاهر فالمدرار هى السحاب الكثير الدرور و
يمددكم باموال اى بما يميل بكم اليه اى الى الحق سبحانه من التجليات الحبية
والجواذب الجمالية فان المال انما سمى مالا لميل القلوب اليه فاذا مال بكم
اليه سبحانه واوصلكم الى مقام الفناء فيه وتجلى عليكم بالتجلى الذاتى رايتم
صورتكم فيه اى في الحق فمن تخيل منكم انه رآه اى الحق سبحانه فما عرف
الامر على ما هو عليه فان الحق سبحانه اجل من ان يسعه صورة ومن عرف منكم
انه راى نفسه في مرآة الحق والحق في مرآة نفسه ولكن بتقيدها لم يره لا
ما هو عليه في نفسه فهو العارف لا الاول الذى هو صاحب التخيل وان كان
هو ايضا صاحب الكشف والشهود ولما كان اعتقاد الاول انه راى الحق خيالا
لا حقيقة له بخلاف الثانى قال رضى الله عنه في الاول فمن تخيل وفي الثانى ومن عرف
فلهذا انقسم الناس الذين هم اصحاب الكشف والتجلى فان من عداهم ليسوا اناسا
في الحقيقة الى عالم عارف بان المرئى هو الحق سبحانه ثم اشار رضى الله عنه الى قوله

هو صورته في الاولى في آن الحق
عالم بانه ... م

حكاية عن نوح عليه السلام رب انهم عصونى واتبعوا من لم يزده ماله وولده الا خسارا
فماله وولده وهو ما انتجه لهم نظرهم الفكرى وقياسهم العقلى في معرفة الحق سبحانه تنزيها
وتشبيها الا خسارا لان امر التنزيه والتشبيه في معرفة الحق سبحانه على ما جاء به الانبياء عليهم
السلام موقوف علمه على المشاهدة العيانية والتجليات الذوقية الوجدانية
بعيد عن نتائج الافكار العقلية والقياسات البرهانية فلذلك لم تزدهم تلك
النتائج الا خسارا اى ضياعا فما ربحت تجارتهم التى كان راس المال فيها العمر والاستعداد
وما حصلوه به النتائج الفكرية فزال عنهم ما كان في ايديهم مما كانوا يتخيلون انه
ملك لهم من راس المال الذى هو العمر والاستعداد ومما حصلوا به من النتائج الفكرية
اما زوال راس المال فلانهم اضاعوها في تحصيل ما لا طائل تحته واما زوال ما حصلوا
به فلانه لما ظهر الامر على ما هو عليه في نفسه انقلب عليهم جهلا وانما قال يتخيلون انه ملك
لهم لان الملك كله في الحقيقة انما هو لله سبحانه وليس لغيره الا على سبيل التوهم والتخيل
الغير المطابق للواقع ولما انجر الكلام الى ذكر الملك واثباته اراد ان يشير الى تفاوت
حال المحمديين والنوحيين فيه فقال وهو اى الملك واثباته جاء في شان المحمديين
ما يفهم من قوله تعالى وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فاثبت فيه الملك لله تعالى
والاستخلاف للمحمديين كما هو الامر عليه في نفسه وجاء في قوم نوح الا تتخذوا
من دونى وكيلا فاثبت الملك لهم اى لقوم نوح عليه السلام كما تقتضيه تخيلهم
والوكالة لله فيه اى في ذلك الملك فهم اى المحمديون مستخلفون بفتح اللام فيه
اى في الملك وفي اكثر النسخ فيهم اى في انفسهم وفي كل ما لهم من الاملاك فالملك لله
وهم خلفاؤه ووكلاؤه في التصرف فيه وهو اى الله سبحانه ايضا وكيلهم اى وكيل

المحمديين

المحمديين لان الوكالة الثابتة في النوحيين ثابتة في حقهم ايضا لقوله تعالى
لمحمد صلى الله عليه وسلم فاتخذه وكيلا فان الامة داخلة فيه حيث امروا
بمتابعته واذا كان الله سبحانه وكيلهم فالملك لهم ولكن ذلك الملك ملك
الاستخلاف وبالتبعية لا بالاصالة كما تخيله قوم نوح وبهذا اى بكون الملك
فانه يستلزم ان يكون العبد مالكا لله ويكون الحق وكيلا له فانه يقتضى ان
يكون الحق ملكا للعبد فان للموكل ان يتصرف في وكيله كما يتصرف المالك
في ملكه كان الحق سبحانه ملك الملك بكسر الميم فيهما كما قال الشيخ ابو عبد الله
محمد بن على الحكيم الترمذى قدس الله تعالى سره في جملة سؤالاته التى سال عنها
الخاتم للولاية المحمدية قبل ولادة الشيخ المصنف رضى الله عنه بقرون كثيرة
فاجاب عنها الشيخ رضى الله عنه حيث اطلع عليها ويمكن ان يقال معنى قوله
وبهذا اى باثبات الملك لكل واحد من الحق والعبد كان الحق سبحانه ملك
الملك فان العبد ايضا يملك الحق تعالى بل العبد المحض لا يملك الا اياه قال
الشيخ رضى الله عنه في الباب التاسع والاربعين واربعمائة من الفتوحات
اعلم انه لا يملك المملوك الا سيده ولهذا يسمى الترمذى الحكيم الحق سبحانه ملك الملك
غير سيده لا يملك عبده فان العبد في كل حال يقصد سيده فلا يزال يعرف
سيده باحواله في جميع اموره ولا معنى للملك الا التصرف بالقهر والشدة و
مهام يتم السيد بما يطالبه به العبد فقد زالت سيادته من ذلك الوجه و
احوال العبد على قسمين ذاتية وعرضية وهو بكل حال يتصرف في سيده و
الكل عبيد الله تعالى فمن كان دنى الهمة قليل العلم كثيف الحجاب غليظ الفنا

تركا الحق وتعبد عبيد الحق فنازع الحق في ربوبيته فخرج من عبوديته فهو ان
كان عبدا في نفس الامر فليس هو بعبد مصطفى ولا مختص فاذا لم يتعبد
احدا من عباد الله كان عبدا خالصا لله تعالى فتصرف في سيده بجميع احوال
فلا يزال الحق في شان هذا العبد خلاقا على الدوام بحسب انتقالاته في الاحوال
وقال ايضا في هذا الباب لقيت سليمان الدنبلي فاجرى في مباسطة كانت
بيني وبينه في العلم الالهي فقلت له اريد ان اسمع منك بعض ما كان بينك
بين الحق من المباسطة فقال باسطني يوما فيه سرى في الملك فقال لي ان ملكي
اعظم من ملكك فقال لي كيف تقول فقلت له تملكني في ملكي وليس تملك في ملكك
فقال صدقت قال رضي الله عنه اشار الى التصريف بالحال والامر وهو ما قررنا
وهذا قريب مما قال ابو يزيد البسطامي قدس الله تعالى سره في مناجاته ملكي
اعظم من ملكك لكونك لي وانا لك فانا ملكك وانت ملكي وانت العظيم الاعظم
وملكي انت فانت اعظم من ملكك وهو انا ثم انه اشار رضي الله عنه الى معنى قوله
حكاية عن شكاية نوح عليه السلام عن قومه ومكروا مكرا كبارا اي مكر قوم
نوح عليه السلام في جواب دعوته مكرا عظيما كما ان نوحا عليه السلام مكر بهم
في الدعوة وذلك لان الدعوة الى الله مكر بالمدعو واراءة للامر على غير ما هو عليه
في نفسه لانه اي المدعو ما عدم على البناء للفاعل يعني ما فقد الله سبحانه
من البداية فيدعى الى الغاية ليجده فيها اولانه اي الله سبحانه ما عدم على البناء
للمفعول من البداية فيدعى المدعو الى الغاية ليجده فيها بل هو عين المدعو
منه والمدعو اليه كما هو عين المدعو والداعي قوله ادعوا الى الله يدل على

فقدانه

فقدانه عن بعض هذه المراتب وهو على غيرها هو الامر عليه في نفسه فهذا عين المكر
وقوله على بصيرة اي على علم بان الدعوة منه واليه وهو الداعي والمدعو فنبه اي
هذا القول اي الداعي او الله سبحانه به على ان الامر له اي الله سبحانه كله فهو الموجود في
البداية والمقصود في النهاية والداعي في مرتبة والمدعو في اخرى لحقيقة الدعوة
ان يدعوا اسم اسما من اسم الى اسم وقوم نوح ما فهموا حقيقتها بل حسبوها مكرا بهم فاجابوا
بوه
اي قوم نوح نوحا عليه السلام مكرا به كما دعاهم مكرا بهم ويجيء جوابهم بعيد هذا
بجاء الداعي المحمدي وعلم ان الدعوة الى الله سبحانه ما هي من حيث هويته السارية
في الموجودات كلها حتى يرد ان يقال ليست هي مفقودة من البداية فيدعى
اليها في الغاية وانما هي اي الدعوة من حيث اسمائه فيدعى من اسم الى اسم اخر
كما يدعى من الخافض الى الرافع ومن المنتقم الى الرحيم ومن المضل الى الهادي
فقال تعالى يوم نحشر باحدية جمع اسمائنا التي هي مرتبة الالوهية المتقين
الى الرحمن فجاء بحرف الغاية التي هي الى وقرنها بالاسم الرحمن المحشور اليه
بعد ما عبر عن المحشورين اليه بالمتقين فعرفنا بجميع ذلك ان العالم كان قبل
حشر المحشورين تحت حيطة اسم الهي اوجب ذلك الاسم عليهم ان يكونوا متقين
وهذا الايجاب اما بان يكون الاتقاء فيهم اثرا من آثار ذلك الاسم كالاسم
الواقي والحفيظ مثلا او يكون اثر ذلك الاسم ما يتقى منه كالاسم المنتقم والقهار
وغيرهما وعلى كل تقدير فحشرهم الى الاسم الرحمن انما هو من ذلك الاسم فكما ان الحشر
لا يكون الا من اسم الى آخر فكذلك الدعوة الى الله لا يكون الا كذلك قوله فقالوا
في مكرهم عطف على قوله فاجابوه مكرا بيانا وتفسيرا اي قال بعض منهم لبعض آخر

منهم حين اجابوا نوحا مكرا لا تذرن آلهتكم ولا تتركن عبادتهم فاجملوا ولا ثم
فصلوا لزيادة التاكيد فقالوا ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث
ويعوق ونسرا وانما نهوا عن ترك هؤلاء المعبودين فانهم اذا تركوهم اي
هؤلاء المعبودين جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء المعبودين قوله
من هؤلاء بيان لما تركوا فان للحق تعالى في كل معبود منهم وجها خاصا يعرفه اي
ذلك الوجه من عرفه اي ذلك المعبود فمن ترك هؤلاء المعبودين جهل الحق
من حيث الوجوه التي له سبحانه فيهم فلهذا نهوا عن تركهم وجاء في المحمديين ما
يؤكد ما ذكرنا من ان للحق سبحانه في كل معبود وجها وهو قوله تعالى وقضى يا
محمد ربك الذي هو الاسم الله الجامع الا تعبدوا الا اياه اي حكم وقدر في الازل
فلو لم يكن لله سبحانه في كل معبود وجه خاص تعبد هذا المعبود لاجله لم يصح
الحصر ولا يطابق هذا الحكم الواقع فانه قد يعبد آلهة كثيرة متعددة في الواقع
فالعالم يعلم من الذي عبد في صور المعبودين وفي اي صورة ظهر حتى عبد
فانه لم يعبد في كل صورة وان التفريق والكثرة في صور المعبودين كالاعضاء
اي كتفريق الاعضاء وكثرتها مثل اليد والرجل والعين والاذن والانف و
الانف وغيرها في الصور المحسوسة الانسانية وكالقوى اي وكتفريق القوى
المعنوية مثل العقل والوهم والذاكرة والحافظة والمفكرة والمتخيلة وغيرها في
الصور الروحانية الانسانية ايضا فكما ان كثرة الاعضاء والقوى لا يقدح
في وحدة الحقيقة الانسانية كذلك كثرة الصور والمظاهر لا يقدح في وحدة
المعبود الحق فما عبد غير الله المعبود الحق في كل معبود اذ المعبود هو الظاهر

كل

في كل موجود وان لم يشعر العابدون بذلك في هذه النشأة قال رضي الله عنه
في الفتوحات عبد المخلوق هناك من عبده وما عبد الا الله من حيث انه
يسمى معبوده بنات والعزى واللات فاذا مات وانكشف الغطاء
علم انه ما عبد الا الله فالناظرون الى المعبودين صنفان اعلى وادنى فالادنى
من تخيل فيه اي في معبوده المتعدد الالوهية واستحقاقه بخصوصه العبادة
وان كانت للتقريب الى الحق المطلق فلولا هذا التخيل اي تخيل معنى الالوهية
واستحقاق العبادة ما عبد الحجر ولا غيره كالشجر والشمس والقمر ولهذا اي لان عبادة
هؤلاء المعبودين مبنية على تخيل الالوهية فيهم قال الله سبحانه امر النبيه صلى الله
عليه وسلم
قل الزاما للكفرة وافحاما لهم سموهم اي اذكروا اسماء هؤلاء في انفسهم فلو سموهم
لسموهم حجرا او شجرا او كوكبا لان اسماءهم في حد انفسهم ليست الالهة ولو قيل
لهم من عبدتم لقالوا الها من الالهة المتعددة الجزئية لانهم ما عبدوهم الا لتخيل
الالوهية فيهم لا لكونهم حجرا وشجرا وغيرهما ما كانوا يقولون في الجواب الله و
لا الاله الحق المطلق الظاهر في جميع الالهة والارباب لان قبلة عبادتهم كانت
الالهة الجزئية لا المطلق فيروا وجه الحق المطلق بالالهة المتعددة الجزئية فلهذا
حكموا بكفرهم فان الكفر هو الستر والصنف الاعلى ما تخيل في كل معبود متعدد
الالوهية بل قال هذا مجلى الهي تجلى فيه الاله المطلق ينبغي تعظيمه نظرا الى من تجلى فيه
لا عبادته لخصوصه فلا يقتصر على المخصوص المتعدد بل يعبد الاله المطلق الذي
هذا المتعدد احد مظاهره فالادنى الجاهل صاحب التخيل يقول ما نعبدهم الا
ليقربونا الى الله زلفى فيجعلهم قبلة لعبادته وان كانت تقربا الى الله والاعلى

العالم سوى انما الهكم اله واحد فله اسلموا اى انقادوا واعبدوا واخبت طهر للمظاهر ومجاليه فيجعل الاله المطلق قبلة للعبادة لا الالهة المقيدين ولما اشار الى صدر الاية الكريمة اراد ان يتمها بقوله وبشر المخبتين وفسر المخبتين بقوله الذين خبت اى خمدت من الخبو وهو خمود النار نار طبيعتهم فلم يظهر منهم الاثار الطبيعية بل عرفوا ان طبيعتهم مظهر من مظاهر الاسماء الالهية فكل اثر يظهر منها انما هو يظهر من الاسم الظاهر فيها فقالوا الها ولم يقولوا طبيعة اى ذكروا الاسماء الالهية عند ظهور الاثار واسندوها اليها ولم يذكروا الطبيعة ولم يسندوا الاثار اليها ثم اشار الى قوله تعالى وقد اضلوا اى قوم نوح كثيرا اى اهل العالم اى حيروهم في تعداد الواحد الحقيقي بالوجوه والنسب الكثيرة الاعتبارية حيث قالوا لا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا فان كل واحد من هؤلاء وجه من وجوه الواحد الحق تعالى نعاية للباقين بالنسب والاعتبارات فتحيروا بين وحدة وكثرة ولا تزد الظالمين لانفسهم بافنائها في الحق سبحانه المصطفين الذين اورثوا الكتاب كتاب الجمع والوجود ثم اى الظالمون اول الثلثة اراد الطوايف الثلث المذكورين في قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات فقدمه اى قدم الحق سبحانه الظالم لنفسه في الاية الكريمة على المقتصد والسابق بحسب الذكر لتقدمه عليهما بحسب المرتبة فانه في مقام فناء الذات وهما في مقام فناء الصفات والافعال الا ضلالا الا حيرة هي الغاية القصوى في معرفة الحق سبحانه اعلم ان الحيرة على نوعين حيرة مذمومة

شدا

وهي حيرة النظار واليها اشار الحسين بن منصور الحلاج قدس سره من رامه بالعقل مسترشدا
اسرحه في حيرة يلهو وشاب بالتلبيس اسراره يقول في حيرته هل هو
وحيرة محمودة وهي حيرة اولي الابصار من توالي التجليات الالهية وتتالي الانوار الذاتية واليها اشار من قال قد تحيرت فيك خذ بيدي يا دليلا لمن تحير فيكا
والمراد بها ههنا الحيرة الاخيرة المحمودة قال الكامل المحمدي طالبا الزيادة في هذه الحيرة رب زدني فيك تحيرا من توالي تجلياتك وكثرة تقلبات ذاتك في شئونك وصفاتك والى هذه الحيرة ايضا يشير قوله تعالى كلما اضاء لهم اى برق التجلي فاهتدوا بنوره الى المطلوب ولكن لا يغنيهم عن وجودهم فتخلوا ان المطلوب مفقود في البداية موجود في النهاية مشوا فيه اى ساروا في ضوء ذلك التجلي على الطريق المستطيل الى المطلوب واذا اظلم عليهم ذلك البرق بان اوقعهم في ظلمة العدم وافناهم عن وجوداتهم وخلصهم عن حجب انياتهم فصاروا مستعدين للتجليات الذاتية قاموا متحيرين ووقفوا متحيرين من توالي تلك التجليات وتتابع بوارق تلك الظهورات فالحاير له وفي بعض النسخ فالمحير ولهم الدور يعني الحاير الذي لا يتعين مشهوده في جهة معينة حركته دورية لا تختلف نسبتها اليه بالقرب والبعد فانه كالقطب او المركز لحركته الدورية والحركة الدورية يكون حول القطب والمركز لا تختلف نسبتها اليه بالقرب والبعد وهذا معنى قوله لا يبرح عنه يعني لا يبعد عنه بعد ما كانت قريبة منه وصاحب الطريق المستطيل الذي تخيل مطلوبه مفقودا من البداية موجودا في الغاية مايل خارج عن المقصود الذي تركه بحسب خياله في البداية طالب ما هو فيه اى يطلب

الشيء الذي ذلك الشيء فيه او يطلب الشيء الذي هو في ذلك الشيء صاحب خيال اليه اى الى الخيال غايته اى ينتهي غاية سلوكه الى ما تخيله في الحق سبحانه من التقيد والتعين فلا يتجلى الحق سبحانه الا في صورة ما تخيله في الحق سبحانه من التقيد والتعين لها واعتقده فيه فله اى لصاحب التخيل من الدال على المبدا ونقد ان الحق فيه والى الدال على الغاية ووجد انه الحق سبحانه فيهما وما بينهما من المسافة التي سلك عليها في طلب الحق سبحانه من غير وجود الحق معه بحسب خياله وصاحب الحركة الدورية لا بدا اى لا بداية لسيره فيلزمه من الدال على فقدان المطلوب فيها ولا غاية لسيره ايضا ينتهي اليها سيره فانه لا نهاية لتجلي المطلوب فيحكم عليه الى الدال على انتهاء سيره فله اى لصاحب الحركة الدورية الوجود اى الوجدان الاتم والذوق الاشمل الاعم لانه دايرمع الحق سبحانه يجده في كل شيء ويشهده في كل نور وفيء وهو المؤتى جوامع الكلم الروحانية والحكم الربانية ثم اشار رضي الله عنه الى قوله مما خطيئاتهم فهي اى الخطيئات هي الذنوب والخطايا التي ادتهم اولا بقصورهم وجنتهم الى الغرق في الطوفان فاغرقوا في الدنيا وادخلوا نارا في الاخرة وهي بعينها الامور التي خطت اى سلكت بهم وساقتهم من حيث نفوسهم وارواحهم ثانيا الى الغرق في بحر العلم والشهود اذ بها حصل لهم الخلاص من ظلمات الجثث والابدان وآثارهم ولو بعد مرور الدهور والاحقاب فغرقوا بعد خلاصهم بغرق الجثث وحرقها وزوال آثارها في بحار العلم بالله وهو الحيرة فادخلوا نارا في عين الماء فاحرقوا بنار حجب الهوى ولم يجدوا لهم من دون الله انصارا لفنائهم فيه نور سبحات وجهه المحرقة حجب انياتهم في عين الماء اى عين ماء العلم وشهود

احديته فادخلوا نارا اى نور سبحات وجهه المحرقة حجب انياتهم في عين الماء سبحانه وفي قوله عين الماء ايهام لا يخلو عن عذوبة وهو اى الغرق في بحار العلم بالله هو الحيرة وكل ذلك بناء على ما ذهب رضي الله عنه اليه من ان مآل حال اهل الشقاء الى السعادة ولو كانوا خالدين في دار الشقاء وفي قوله خطت بهم تلويح اشارة الى ان الخطيئات ماخوذة من الخطو لان صاحب الخطيئة يخطو ويتعدى بارتكابها اوامر الله تعالى فيتبع في الخطيئة وانما يصح ذلك على احد احتمالي قراءة خطيئاتهم بتشديد الياء بلا همزة فانه يحتمل ان يكون الخطية من الخطو كالخطئة من الخطو واما على احتمالها الاخر وعلى قراءة خطاياتهم بالهمزة فذكر لفظ خطت لمناسبة لفظية لا لبيان الاشتقاق وجاء في المحمديين ما يدل على ادخالهم النار في عين الماء قوله تعالى اذا البحار سجرت تقول سجرت التنور اذا اوقدتها اى اذا سجرت بحار علمهم وشهودهم وحقيقته بنار نور سبحات وجهه المحرقة حجب التعينات فلم يجدوا اى الا ادخل قوم نوح عليه السلام نارا في عين الماء لم يجدوا لهم اى لانفسهم من دون الله انصارا بل وجدوا الله سبحانه تجليا بصور انصارهم فكان الله عين انصارهم وان كانوا يحسبونه قبل ذلك غيرهم فهلكوا اى فنوا فيه اى في الله سبحانه الى الابد لا يردون الى انفسهم وطبايعهم قطعا فلو اخرجهم الله سبحانه من لجة الهلاك والفناء فيه على سبيل الفرض والتقدير الى السيف سيف الطبيعة اى الطبيعة البشرية التي هي كالساحل لهذه اللجة فان السيف بكسر السين وسكون الياء هو الساحل لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة التي هي الاستواء في لجة الفناء في الله الى المرتبة النازلة التي هي الخروج الى ساحل الطبيعة وانما قلنا

على سبيل الفرض والتقدير لان عبادة الله سبحانه ليست جارية على ان يخرج المستغرق في لجة الفناء وبحر الجمع الى ساحل الطبيعة والتفرقة وذلك مراد هم بما قالوا الفاني لا يرد فان قيل لعله رضي الله عنه اراد به الاخراج الى صورة الطبيعة لا الى حقيقتها وذلك ممكن بل واقع قلنا لا يصح قوله لترك بهم الى آخره لان الخروج الى صورة الطبيعة والتفرقة مقام جمع الجمع والفناء في الله بلا خروج الى صورة الطبيعة مقام الجمع والاول ارفع من الثاني اللهم الا ان يقال بناء على ان صاحب الجمع اشرف حالا وان كان صاحب جمع الجمع اعلى فضيلة وكمالا وان كان الكل اى كل من الطبيعة وغيرها من المراتب الكونية ملكا لله تعالى مخلوقا له يكون مجلا الجلاله ومظهر الشئونه واحواله مستحقا بان لله قايما به لانه هو الوجود الحق والقيوم المطلق بل هو الله كسر بانه باحدية جمعه الالهي في كل شيء لكنه تتفاضل مراتبه بتفاضل اسمائه وصفاته وتفاوت تجلياته في الصور وتجلياته فرتبته من حيث احدية جمعه الاحدي ارفع من رتبته باعتبار ظهوره في مرتبة الطبيعة فمن اخرج من بحر شهود احدية جمعه الى ساحل الطبيعة يكون نازلا من درجة ارفع الى رتبة اخفض واوضع ثم اشار رضي الله الى قوله تعالى قال نوح رب ما قال الهي فان الرب له الثبوت بحسب المادة والصيغة اما بحسب المادة فلما ذكره رضي الله عنه في جواب السؤال الحادي والثلثين للترمذي معناه اي معنى الرب الثابت يقال رب بالمكان اذا اقام فيه وثبت واما بحسب الصيغة فلانه صفة مشبهة تدل على ثبوت مبدأ الاشتقاق للذات المبهمة من غير دلالة على تجدد وانصرام والاله يتنوع بالاسماء فهو كل يوم في شان فتارة يتجلى بالاسماء

الربوبية وتارة بخلافها ولا شك ان مقام الدعاء وطلب الاجابة انما يطلب الاسماء الربوبية ودوام آثارها فلهذا اختار نوح عليه السلام اسم الرب لا الاله وكانت الاسماء الربوبية متنوعة متلونة فان الطالب المستعد يطلب في كل آن نوع تربية لا يطلبها في آن آخر وذلك بحسب الظاهر ينافي الثبوت والدوام قال رضي الله عنه فاراد اى نوح عليه السلام بالرب اى بذكر الرب ثبوت التلوين اى تلوين الاسماء الربوبية وتبدلها بحسب تبدل الاستعدادات الجزئية الوجودية للقابل المستعد بان يكون الرب المطلق ثابتا دايما على التجلي بالاسماء الربوبية المتلونة الجزئية المتقيدة اذ لا يصح ولا يتحقق في الواقع من صور الثبوت الا هو اى الثبوت في التلوين لا الثبوت الذي يرفع التلوين لا تذر على الارض اى على ظاهر ارض الزرق يدعو نوح عليه السلام عليهم اى على قومه ان يصيروا في بطنها اى بطن ارض الزرق وذلك عين دعوته لهم الى الباطن الجمعي الاحدي فنفذ الدعاء وان كان بحسب الظاهر عليهم فهو بالحقيقة لهم التوله المحمدي قوله عليه السلام لو دليتم بحبل لهبط على الله اى لو دليتم من ظاهر ارض الزرق بحبل رقيقة جنسية الى باطنها بانقطاع تعلق هذه الرقيقة من ظاهرها لهبط على الحقيقة الاحدية الجمعية الالهية وارتبط بها فانه ليس شيء باطن الاالجمع وقال تعالى له ما في السموات وما في الارض اى له الظهور بصور السموات والارض وما فيهما وكانه عين فوقية كل فوق فكذلك هو عين تحتية كل تحت فاذا دفنت فيها بالدخول من ظاهرها الى باطنها فانت فيها مع الحضرة الاحدية الجمعية وهي ظرفك لاستتارك فيها من عيون العالمين كاستتار المظروف بالظرف قال تعالى منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها

جهة استهلاك كثرة الكم الخلقية الفرقية في الاحدية الجمعية ومنها نخرجكم من جهة ظهوركم بالتعينات الخلقية والكثرات الفرقية تارة اخرى في النشاة الاخروية لاختلاف الوجوه المقتضية لاعادتكم فيها واخراجكم منها من الكافرين اى لا تذر على الارض من هؤلاء الكافرين الذين استغشوا ثيابهم وجعلوا اصابعهم في آذانهم طلبا للستر وانما طلبوا الستر لانه اى نوح عليه السلام دعاهم ليغفر لهم الله سبحانه والغفر الستر فسارعوا الى طلب لهم من الله ثم دعا عليهم بان يصيروا في بطن الارض طلبا للستر بعد الستر والاشارة الى ذلك وصف رضي الله عنه الكافرين بهذا بالوصفين المذكورين اللذين هما كالتفسير لكفرهم ديارا يعني احدا وانما عمم نوح عليه السلام الدعاء ولم يخص بعضا دون بعض حتى تعم المنفعة يعني الدخول في بطن ارض الزرق والاستغراق في الباطن الاحدي الجمعي كما عمت الدعوة كل احد الى الباطن الاحدي الجمعي انك ان تذرهم اى تدعهم وتتركهم على ظاهر ارض الزرق ولم تعدهم الى باطنها يضلوا عبادك المنطوين على عبودية اى يحيرهم بين العبودية والربوبية فيخرجوهم من العبودية الى مطالعة ما اودع فيهم من اسرار الربوبية والصفات الفعلية الوجوبية فيتروهم انها لهم بالاصالة فينظرون انفسهم اربابا لاتصافهم بالاوصاف الربوبية بعد ما كانوا عبيدا فهم العبيد باعتبار عدميتهم الاصلية الارباب باعتبار ما فيهم من اسرار الربوبية فاذا نظروا الى ذواتهم علموا انهم عبيد واذا طالعوا ما ظهر فيهم من اسرار الربوبية وتوهموا انهم تحلوا انهم ارباب فيتحيروا في امرهم ولم يعلموا انهم عبيد او ارباب وايضا اذا توهموا انفسهم اربابا وطولبوا بمقتضيات

الربوبية ولم يتات منهم الاتيان بها تحيروا في دعواهم الربوبية واما اذا دام يدعهم الله سبحانه على ظاهر ارض الزرق واعادهم الى باطنها استندت اسرار الربوبية الى الحقيقة الجمعية الاحدية وانقطعت نسبتها عنهم فيحققوا بعبوديتهم وتخلصوا عن توهم الربوبية ولا يلدوا اى ما ينتجون ولا يظهرون الا فاجرا اى مظهرا اسم فاعل من الاظهار ما ستر على البناء للمفعول اى مظهرا ما ستره الحق سبحانه فيه من اسرار الربوبية بان يظهر بها بين الخلق كفارا اى ساترا ما ظهر بعد ظهوره فيظهرون ما ستر فيهم من تلك الاسرار ثم يسترونه بعد ظهوره او طولبوا بمقتضياته وعجزوا عن الاتيان بها فيحار الناظر في حالهم ولا يعرف قصد الفاجر المظهر في فجوره واظهاره وانه لم اظهر ما اظهر ولا قصد الكافر الساتر في كفره وستره وانه لم ستر ما ستر والشخص الفاجر الكافر واحد بالذات وان تعدد بالاعتبار وهذا عين الاضلال والتحير رب اغفر لي اى استرني على ان يكون اللام لتكميل معنى الفعل اى استر ذاتي وما يتبعها من صفاتي وافعالي في ذاتك وصفاتك وافعالك واستر من اجلي على ان يكون اللام للتعليل وانما عطف بالواو تنبيها على ما سبق من ان مفهوم اهل الخصوص بما نطقت به السنة الشرائع كل ما يفهم من وجوه اللفظ باى لسان كان في وضع ذلك اللسان فكلا المعنيين مرادهما اى اجعل ذلك الستر المطلوب لي لا على بان يكون الانصاف سببا للضاهاة بيني وبينك ووسيلة للقرب لا للبعد فيجهل مقامي وقدري عند الخلق فلا يطلع احد عليه كما جهل قدرك عندهم كما ذكرته في قولك وما قدروا الله حق قدره ولوالدي اى من كنت نتيجة عنهما وهما العقل الروح المجرد والطبيعة الجسم

الطبيعة يعنى النفس المنطبعة ونتيجتها القلب الحاصل منهما وانما قال من كنت
نتيجة عنهما فان الحقيقة الانسانية هى القلب لا غير ولمن دخل بيتى اى قلبى
بل مقام قلبى وهو الفناء فى الله والبقاء به مؤمنا اى مصدقا بما يكون فيه
بل فى مقامه من الاخبارات الالهية وهو اى الاخبار الالهى ما حدثت به انفسهم
اى انفس الداخلين فى مقام القلب فان احاديث نفوس ارباب القلوب
لا يكون الا احاديث الهية سواء كانت بواسطة ملك او بغير واسطة ولا تكون
الهواجس النفسانية والوساوس الشيطانية وفى بعض النسخ انفسها والظاهر
ان التانيث ح انما هو حكاية لما وقع فى الحديث الصحيح ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال ان الله تجاوز لامتى ما حدثت به انفسها ما لم تتكلم او تعمل فالمعنى
ان الاخبار الالهى هو ما يفهم من قوله عليه السلام ما حدثت به انفسها فى الحديث
المذكور وللمؤمنين من العقول المجردة اى الارواح فان من شانهم التاثير
فلهم رتبة الذكورة والمؤمنات من النفوس المنطبعة لان من شانهم التاثر
فلهم رتبة الانوثة ولا تزد الظالمين ما خوذ من الظلمات كما قال صلى الله عليه وسلم
الظلم ظلمات يوم القيمة اهل الغيب منصوب على انه عطف بيان للظالمين
المكتنفين اى المستترين مع كمال نوريتهم خلف الحجب الظلمانية وراء الاستار
الجسمانية الا تبارا اى هلاكا بالفناء فيك فلا يعرفون بواسطة هذا الهلاك
نفوسهم ولا يشهدون ذواتهم لشهودهم وجه الحق الباقى ازلا وابدا دونهم
اى دون انفسهم فلا يحتجبون بها عن الحق تم وجاء فى المحديين قوله تعالى
كل شئ هالك الا وجهه والتبار الهلاك فما جاء فى النوحيين موافق لما جاء

فى المحديين ومن اراد ان يقف على اسرار نوح عليه السلام وحكمه المنطوية فى كلمته
فعليه بالرقى فى فلك يوح وهو بيان اى الكثر اسرار نوح ووجه توقف الكشف عنها على الرقى
الى فلك نوح مذكور فى كتاب التنزلات الموصلية لنا قال بعض الشارحين
هو كتاب جليل القدر فليطلب الاسرار النوحية منه والسلام على من اتبع الهدى
واجتنب عن ان يتطرق اليه الضلالة والردى اذا ظهر عليه الحق فيما سمع اقبل
عليه بالقبول والاذعان والا ارجعه الى بقعة الامكان

فص حكمة قدوسية فى كلمة ادريسية انما اردف الشيخ رضى الله عنه الكلمة
النوحية بالكلمة الادريسية وان كان ادريس قبل نوح عليهما السلام بحسب الزمان
لمناسبة مخصوصة بينهما من حيث ان الصفة القدوسية تلى الصفة السبوحية فى
المعنى والرتبة فان السبوح هو المبرأ المنزه عن ان يلم به نقص والقدوس هو الطاهر
المقدس عما يتوهم فيه من امكان تطرق نقص ما اليه يشينه واما سر اختصاص هذه
الصفة بادريس عليه السلام فلاجل ان الكمال الذى حصل له انما كان بطريق التقديس
وهو تروحنه وانسلاخه عن الكدورات الطبيعيه والنقايص العارضة
من المزاج العنصرى ولما نزل فى شانه عليه السلام انه رفع مكانا عليا ابتدأ رضى الله عنه
حكمته بذكر العلو وبيان اقسامه واحكامه فقال العلو نسبتان اراد علوان كما صرح
فى مختصره المسمى بنقش الفصوص ولكن لما كان العلو فى حد ذاته امرا نسبيا وكان
امتياز كل من قسميه عن الاخر ايضا بالنسبة والاضافة الى موصوفه عبر عنهما بقوله
نسبتان او المعنى على ان العلو له نسبتان علو مكان يتصف به المكان اولا و
المتمكن ثانيا وعلو مكانة اى رتبة يتصف به المكانة اولا وصاحب المكانة

ثانيا فعلو المكان يدل عليه قوله تعم ورفعناه مكانا عليا فانه يدل على رفعة ادريس
عليه السلام وعلى علو مكانه وهو فلك الشمس اما رفعته فبتبعية مكانه واما علو
مكانه فلوجهين احدهما باعتبار ما تحته من الكرات الفلكية والعنصرية وثانيهما
باعتبار المرتبة بالنسبة الى جميع الافلاك ولما كان علوه بالاعتبار الاول ظاهرا
اعرض رضى الله عنه عن بيانه وتعرض للثانى بقوله واعلى الامكنة اى بالمكانة
والمرتبة لا باعتبار الجهة فان اعلاها بهذا الاعتبار انما هو العرش كما سيجئ المكان
الذى يدور عليه رحى عالم الافلاك ويصل من روحانيته الفيض الى ساير الافلاك
كما ان من كوكبه يتنور الافلاك جميعا وذلك كما يقال على القلب يدور البدن
اى منه يصل الفيض الى ساير البدن وهو اى المكان الذى يدور عليه
الافلاك فلك الشمس وفيه اى فى فلك الشمس مقام روحانية ادريس عليه السلام
كما يشعر به حديث المعراج واجتمع به الشيخ هناك وجرت بينهما مفاوضات
عليه واسرار كلية الهية فاطلبها من كتاب الاسراء وكتاب التنزلات وتحته
سبعة افلاك سمى رضى الله عنه كرات العناصر ايضا افلاكا تغليبا وفوقه سبعة
افلاك وهو اى فلك الشمس هو الخامس عشر فالذى فوقه فلك الاحمر اى المريخ و
فلك المشترى وفلك كيوان يعنى زحل وفلك المنازل اى فلك الثوابت والفلك
الاطلس صاحب الحركة اليومية وفى النسخة المقروءة على الشيخ رضى الله عنه والفلك
الاطلس فلك البروج على ان يكون فلك البروج عطف بيان للفلك وتسميته بفلك
البروج بناء على ان البروج انما يتعين فيه وان كانت اساميها بملاحظة ما يحاذيها
من كواكب فلك المنازل وفلك الكرسى وفلك العرش ثم ثبت رضى الله عنه هذين

الفلكين ايضا فى الباب الخامس والتسعين وما يتين من الفتوحات وذكر ان
الاطلس هو عرش التكوين اى عنه ظهر الكون والفساد بواسطة الطبايع الاربع
ومستوى الرحمن هو العرش العظيم الذى ما فوقه جسم ومستوى الرحيم هو الكرسى
الكريم والحكماء ايضا جزموا بانه لا يمكن ان يكون اكثر منه والذى دونه اى دون
فلك الشمس فلك الزهرة وفلك الكاتب اى عطارد وفلك القمر والكرة الاثير اى
النار والكرة الهواء والكرة الماء والكرة التراب وتعبيره رضى الله عنه عن هذه
الاربع بالاكر ههنا يدل على ان اطلاق الفلك عليها فيما تقدم كان تغليبا
فمن حيث هو اى فلك الشمس قطب الافلاك بالمعنى المذكور هو اى ادريس
الذى رفع اليه رفيع المكان وعلوه علو المكان واما علو المكانة فهو لنا اعنى
المحمديين قال تعم حطابا لنا وانتم الاعلون يعنى الاعلوية فى المكانة فانه قال
والله معكم يريد معيته فى هذا العلو المفهوم من الاعلوية وهو سبحانه فى
مرتبة جمعه يتعالى من المكان لا عن المكانة فالعلو الذى هو مفهوم فيه لا يكون الا علو
المكانة ولما اثبت سبحانه لنا علو المكانة وخافت نفوس العمال منا اعنى الزهاد و
العباد الذين لا علم لهم بالحقايق نقصان جزاء اعمالهم الذى هو علو المكان فان علو
المكانة لا يكون جزاء الاعمالهم الذى هو علو المكان فان علو المكانة لا يكون جزاء الا
العلوم والمعارف اتبع المعية بقوله ولن يتركم اى لن ينقصكم الحق سبحانه اعمالكم
فيكون لكم علو المكان بحسب اعمالكم كما كان لكم علو المكانة بحسب علومكم فالعمل
يطلب المكان وعلوه كدرجات الجنان والعلم يطلب المكانة ورفعتها كمراتب القرب
من الله تعالى فجمع لنا فى هذه الاية بين الرفعتين علو المكان الحاصل للعمال

بالعمل اى بسبب الاشتغال بالعمل جزاء له وعلو المكانة الحاصل للعلماء بالله بالعلم
اى بسبب التجلى العلمى سبحانه وانما كان علو المكانة للعلم وعلو المكان للعمل لان العلم
امر معنوى روحانى كالمكانة والعمل امر صورى جسمانى كالمكان فاقتضى كل منهما
ما يناسبه ثم قال تعالى تنزيها للاشتراك بالمعية اى تنزيها واقعا لاجل الاشتراك المتوهم
بين الحق وبين المحمديين فى الاعلوية بسبب معيته معهم المفهومة من قوله والله معكم
فى هذه الاعلوية وقوله سبح اسم ربك الاعلى مقول للقول وقوله عن هذا الاشتراك
المعنوى متعلق بقوله سبح اى سبح ونزه ربك الذى هو اعلى من ان يشاركه احد فى
الاعلوية عن هذا الاشتراك المعنوى اى الواقع فى المعنى بان يكون هناك حقيقتان
متغايرتان مشتركتان فى امر واحد بل هذا الاشتراك الا بحسب الصورة الفارقة
بين الحق والخلق واما بحسب المعنى والحقيقة الحاكمة بان لا موجود الا الحق فلا اعلوية
بل لا علو الا للحق سبحانه فى مرتبتى جمعه وتفصيله ومن اعجب الامور كون الانسان
اعلى الموجودات اعنى الانسان الكامل فان مرتبته جامعة للمراتب كلها واما الناقص
فمرتبته اسفل السافلين وما نسب اليه اى الى الانسان الكامل العلو الا بالتبعية
والاضافة اما الى المكان واما الى المكانة وهى اى المكانة هى المنزلة فما كان علوه
اى لم يكن علو الانسان الكامل لذاته بل بواسطة المكان او المكانة فهو العلى
بعلو المكان كادريس عليه السلام وبعلو المكانة كالمحمديين فالعلو بالاصالة لهما
اى للمكان والمكانة وبالتبعية للانسان الكامل ولما ذكر ان الموصوف بالعلو
اصالة هو المكان او المكانة اراد ان يشير الى علو كل منهما بالنسبة الى الحق
سبحانه كالرحمن اى ما يفهم من مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وهو

اى العرش اعلى الاماكن لا مكان فوقه فاعلويته باعتبار الجهة فلا ينافى اعلوية
فلك الشمس باعتبار المرتبة كما سبق والحق سبحانه مستو عليه لظهوره بالاسم الرحمن لا
بمعنى التمكن فيه فانه من خواص الاجسام فلا يناقض ما سبق من قوله وهو يتعالى
عن المكان لا عن المكانة فان تعاليه عن التمكن فى المكان لا ينافى استواءه
عليه بظهوره فيه ببعض الاسماء وعلو المكانة ايضا بالنسبة اليه تعالى ما يفهم من
قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وقوله تعالى واليه يرجع الامر وقوله تعالى أاله
مع الله اذ ابقاؤه مع هلاك الاشياء وكونه يرجع الامور كلها وتفرده بالالهية
مرتبة علية ومكانة رفيعة ولما فرغ عن ذكر ما يدل على نسبة العلوين اليه تعالى
شرع فى ذكر ما يدل على نسبتهما الى الخلق وغير الاسلوب فقال ولما قال تعالى
فى حق ادريس عليه السلام ورفعناه مكانا عليا جعل عليا نعتا للمكان فهو اعلى
المكان ولما قال تعالى واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة فهذا
اى العلو المفهوم من الخلافة علو المكانة وقال تعالى فى حق الملائكة حين خاطب
ابليس بقوله استكبرت ام كنت من العالين فجعل العلو للملائكة اى لبعضهم حيث
عبر عنهم بالعالين وهم المهيمون الذين لم يكن لهم شعور بوجود آدم ولم يؤمروا بالسجود
فلو كان جعل العلو لهم لكونهم ملائكة لدخل الملائكة العالون وغير العالين كلهم فى هذا
العلو فلما لم يعم الدخول فى هذا العلو الملائكة كلهم مع اشتراكهم وفى بعض النسخ مع اشتراكهما
اى اشتراك العالين وغير العالين فى حد الملائكة عرفنا ان هذا العلو علو المكانة
عند الله لا العلو الذاتى لما ذكروا لا العلو المكانى ايضا لتجردهم ولم يتعرض له
الشيخ رضى الله عنه لظهوره وكذلك اى مثل العالين من الملائكة الخلفاء من

الناس فى كون علوهم بالخلافة علو المكانة لا العلو الذاتى فانه لو كان علوهم بالخلافة
علوا ذاتيا اى حاصلا لذات الطبيعة الانسانية ونفسها من غير ان
يكون لامر خارجى دخل فيه لكان ذلك العلو ثابتا لكل انسان فلما لم يعم ذلك
العلو عرفنا ان ذلك العلو للمكانة اى حاصل للخلفاء عند الله او عند
الناس لا لنفس طبيعتهم الانسانية ليكون ذاتيا ولا للعلو المكانى اذ لا
اختصاص لهم حين الخلافة بمكان لا يكون للمستخلف عليهم ومن اسمائه الحسنى
الذاتية العلى فعلوه على من ان كان من علا عليه اذا غلب وما ثمه
اى فى المرتبة التى اعتبر فيها اتسام الذات بهذا الاسم وهى مرتبة الجمع
الا هو فكيف يتعين نسبته الى غيره فهو العلى لذاته لا لغيره او علوه
عن ماذا اى عن اى شئ ان كان من علا عنه اذا ارتفع وما هو اى وما
الشئ فى تلك المرتبة الا هو اذ لا شئ سواه فعلوه لنفسه لا لغيره ولما
اثبت العلو الذاتى للحق سبحانه فى مرتبة الجمع اراد ان يثبته له فى مرتبة
الفرق وللخلق ايضا باعتبار انه عين الحق بالحقيقة فى هذه المرتبة
فقال وهو اى الحق الموصوف بالعلو الذاتى من حيث الوجود الذى
هو من حيث تقيده بتعينات علمية حقايق الاشياء ومن حيث
تقيده بتقيدات عينية وجوداتها عين الموجودات حقيقة
ووجودا او نقول هو من حيث الوجود والتحقق دون العلم والتعقل
عين الموجودات فان المطلق عين المقيد فى التحقق غيره فى التعقل
فالمسمى محدثات هى العلية لذاتها لعدم المغايرة بينها وبين العلى لذاته

وليست

وليست تلك المحدثات الا هو فهو اى الحق سبحانه فى مرتبة الفرق ايضا هو
العلى علو ذات لا علو اضافة اذ لا غير حتى يعتبر اضافته اليه لان الاعيان
التى لها العدم الخارجى الثابتة صفة للاعيان فيه اى فى ذلك العدم
ما شمت رائحة من الوجود الخارجى فهى على حالها فى العدم فلا غير
فى الوجود حتى يكون علو الحق بالاضافة اليه ولو فرض وجود الغير
ايضا لا يلزم وجود الغير فانها ايضا يكون حينئذ من صور تجلياته مع تعدد
الصور الكائنة فى الموجودات وتكثرها فان لكل موجود صورة خاصة والعين
المتجلية فى مجموع الصور واحدة ظاهرة من المجموع بل من كل جزء منه من حيث
تقيده باطنة فى المجموع من حيث اطلاقها او نقول ظاهرة من المجموع بالنسبة
الى من كان وجود الخلق فى نظره مرآة لوجود الحق تعالى باطنة فى المجموع
بالنسبة الى من كان وجود الحق فى نظره مرآة لوجود الخلق وظاهرة من
المجموع وباطنة فى المجموع معا بالنسبة الى من جمع بين الامرين واذا كان العين
واحدة فوجود الكثرة انما هو فى الاسماء لانه ليس هناك الا عين مطلقة
وتعين يسمى العين المتعينة به اسما فاذا لم يكن الكثرة فى العين يجب ان يكون
فى الاسماء باعتبار خصوصياتها التى هى التعينات لا باعتبار محض الذات
وهى اى الاسماء باعتبار تلك الخصوصيات النسب العارضة للعين
الواحدة من حيث ظهورها من صور الموجودات وبطونها فيها وهى اى
النسب امور عدمية بالنسبة الى الخارج لا وجود لها متميزا عن وجود الحق
سبحانه وان كانت موجودات متمايزة فى العقل فوجود الكثرة اى

ثبوتها يكون من الامور العدمية وليس في الوجود الا العين الواحد الذى
هو الذات يتراءى متكثرة باضافات تلك الامور العدمية اليه فهو اى الحق
مع كونه في عين الكثرة العلى لنفسه لا بالاضافة الى غيره فانى العالم ايضا من
هذه الحيثية اى حيثية كون العين واحدة والكثرة المشهودة علية
علو اضافة بل علوه بذاته وان كان من حيثية اخرى وهى جهة الغيرية
واعتبار الكثرة له علو اضافة واليه اشار بقوله لكن الوجوه الوجودية
والاعتبارات المتضافة الى الوجود الحق مع كونها عدمية في نفسها
متفاضلة بعضها على بعض فعلو الاضافة موجود في العين الواحدة
من حيث الوجوه الكثيرة المتخالفة المتضادة والغير المتضادة لذلك
اى لظهور العين الواحدة بالوجوه الكثيرة نقول فيه اى في الحق نعم
ونحمل عليه كل وجه من تلك الوجوه من حيث الحقيقة ونسلبه عنه من
حيث التعين نقول الحق هو كناية عن كل وجه باعتبار غيبته لا هو و
الحق انت كناية عن كل وجه باعتبار الخطاب لا انت فالاثبات لا
طلاق الحق سبحانه والسلب لتقيد الوجه قال الخراز رحمه الله تعالى
وهو وجه من وجوه الحق ومظهر من مظاهره الكاملة ولسان من السنته
ينطق الحق تعالى به عن نفسه بان الله لا يعرف الا بجمعه بين الاضداد
في الحكم عليه بها حكما صادقا مطابقا لما في نفس الامر ولكن من جهة واحدة
كما صرح به في الفتوحات فاختص الجمع بينها من وجه واحد بالحق سبحانه
وغيره وان كان يجمع بينها لكن من جهات مختلفة فالجمع بينها من جهة واحدة

مختص بالحق تعالى فهو الاول والاخر والظاهر والباطن فهو عين ما ظهر
وهو عين ما بطن وقوله في حال ظهوره ظرف للحكم المفهوم من قوله
هو عين ما بطن وما ثم من يراه غيره ليكون ظاهرا له وما ثم من يبطن
عنه ليكون باطنا عنه فاذا ظهر لواحد من العارفين فهو ظاهر لنفسه لا
لغيره لان ذلك العارف وجه من وجوهه الكاملة واذا ابطن عن
احد من الجاهلين فهو باطن عنه اى عن نفسه لا من غيره لان ذلك الجاهل
مظهر من مظاهره الحجابية وهو المسمى ابا سعيد الخراز وغير ذلك من
اسماء المحدثات بحسب تنزلاته الى مظاهر الاكوان فيقول الباطن لا
اذا قال الظاهر انا يعنى اذا اظهر الظاهر انانيته واظهر احكامه واثاره
ينفيه الاسم الباطن ولا يجامعه ولا يمكن من اظهار احكامه واثاره وكذلك
يقول الظاهر لا اذا قال الباطن انا وهذا الحكم جار في كل ضد فانه يثبت
مقتضى ذاته وينفي مقتضى ما يقابله وذلك لا ينافي ما سبق من انه يجمع
بين الضدين من جهة واحدة فان الحقيقة الواحدة تجمع الضدين من
جهة واحدة لا من جهتين والا انتقل الكلام الى الجهتين حتى ينتهي
الى جهة واحدة واما اذا انتقدت احد الضدين فلا يجامع مع تقيده
به الضد الاخر والمتكلم واحد اى يقول كل من الاسمين ما يقول و
الحال ان المتكلم فيهما واحد لحكم احدية العين وهو اى المتكلم عين السامع
كما يقول النبي عليه السلام في بيان مغفرته تعالى لذنوب امته ما حدثت
عن حوادحها وما حدثت به انفسها فهي اى الانفس المحدثة وهي السامعة

حديثها وهي العالمة بما حدثت به وقوله انفسها من وضع المظهر موضع المضمر
وحيزها للامة والعين واحدة وان اختلف الاحكام الصادرة منها
من التحديث والسماع والعلم ولا سبيل الى جهل مثل هذا الذي ذكرنا
من وحدة النفس وكثرة اسمائه لاختلاف صفاته واحكامه فانه يعلم
كل انسان من نفسه اذا رجع وجدانه وهو اى الانسان الذى يعلم
ذلك صورة الحق تعالى كما قال صلى الله عليه وسلم ان الله خلق آدم على
صورته فاختلطت الامور المتكثرة في عين واحدة واجتمعت فيها وظهرت
الكثرة الاسمائية بسبب ظهور هذه العين الواحدة متقيدة بكل واحد
واحد من تلك الامور كما ظهرت الاعداد بالواحد اى بتكراره في المراتب
المعلومة للعدد من الاحاد والعشرات والمآت والالوف فاوجد
الواحد بتكراره العدد وفصل العدد مراتبه الواحد يعني احواله
واحكامه مثل الاثنين والثلثة والاربعة وغير ذلك الى ما لا نهاية له لان
كل مرتبة من هذه المراتب ليست غير الواحد المتجلي بها لان الاثنين
مثلا ليس الا واحدا وواحدا بالبينة الوحدانية فصل الاثنان فليس فيه
سوى الواحد المتكرر فهو مرتبة من مراتبه واذا تجلى الواحد في مرتبة
ظهر بعض احكامه الذى لم يكن ظاهرا في مرتبة واحديته كالزوجية الاولى
مثلا وكذلك الثلثة لما تجلى الواحد بها ظهرت بها الفردية الاولى لم يكن
ظاهرة في مرتبة الواحدية والاثنينية ايضا وكذا البواقي فمراتب الاعداد
كلها تفاصيل لاحوال الواحد واحكامه المستجنة فيه قبل ظهوره فيها

اعلم ان الواحد ولله المثل الاعلى مثال للعين الواحدة التي هي حقيقة
الحق سبحانه وتعالى والعدد مثال للكثرة الاسمائية الحاصلة من تجلي
تلك الحقيقة بصور شئونها ونسبها الذاتية او لكثرة الاعيان الثابتة
في العلم والمعدود مثال للحقائق الكونية والمظاهر الخلقية لا يظهر احكام
الاسماء ولا احوال الاعيان الثابتة الا بها كما اشار اليه على سبيل التمثيل
بقوله وما ظهر حكم العدد الا بالمعدود فان العدد لكونه عرضا غير قائم
بنفسه لا بد ان يتحقق في معدود ما وكذلك الاسماء الالهية والاعيان الثابتة
لكونها مستهلكة تحت قهر الاحدية لا يظهر متغايرة الاحكام متمايزة الاثار
الا بالمظاهر الخارجية سواء كانت تلك المظاهر موجودة في الحس كالاعضاء
الظاهرة للنفس الانسانية او معقولة فيه لكنه موجودة عند العقل
كالقوى الباطنة لها والى هذه القسمة اشار بقوله والمعدود منه عدم
اى معدوم من حيث الحس ومنه وجود اى موجود بحسبه فقد يعدم
الشيء من حيث الحس بان لا يدركه الحواس الظاهرة وهو موجود من حيث
العقل بان يدركه العقل باثاره كالنفس الناطقة وقواها الباطنة وكان
المقصود من هذا التقسيم التنبيه على ان المظهر لا يجب ان يكون محسوسا
شهاديا بل يجوز ان يكون معقولا غيبيا فلا بد ههنا من عدد يفصل الواحد
ومن معدود يظهر فيه حكم العدد ولا بد ايضا من واحد ينشئ بتكراره ذلك
العدد فينشأ بسببه اى يوجد العدد بسبب الواحد وتكراره او يظهر
الواحد في مراتبه ومقاماته المختلفة بسبب العدد وظهوره فان كان كل

مرتبة من مراتب العدد حقيقة واحدة كالتسعة مثلا والعشرة الى ادنى منهما
وهو من الثمانية الى الاثنين والى اكثر منهما وهو من احد عشر الى غير نهاية.
ما هي مجموع جواب لشرط اي فليست كل مرتبة من حيث انها واحدة مجموعا
من الآحاد لمنافاة الوحدة جمعية الآحاد التي هي الكثرة ولا ينفك عنها اي
مطلقا اسم جمع الآحاد فانها وان انفك هذا الاسم منها باعتبار عروض الوحدة
لها لكنه لا ينفك عنها باعتبار ذاتها وانها لا ينفك. فان الاثنين حقيقة واحدة
والثلثة حقيقة واحدة اخرى بالغا ما بلغت هذه المراتب. وهذه المراتب
وان كانت كل منها حقيقة واحدة فما عين واحدة اي فليس عين واحدة
منهن عين ما بقي فلا بد من فارق وليس الفارق هو الوحدة لاشتراكها
بين الجميع فلا بد ان يكون الفارق ما وقع في جمع الآحاد من التفاوت فالجمع
يأخذها اي يتناول المراتب كلها فلا ينفك عنها اسمه مقول بها اي بتلك
المراتب وتشهد ممتازا بعضها من بعض قولا واثباتا نافيا منها اي من
ذواتها باعتبار تفاوت جمعياتها وتحكم بها باعتبار جمعياتها الآحاد عليها
باعتبار كونها مراتب فنحكم على كل مرتبة بانها جمع الآحاد قد ظهر في هذا القول
اي القول بوجود تلك المراتب وامتياز بعضها من بعض عشرون مرتبة
بسيطة لا تركيب فيها وهي من واحد الى تسعة ومن عشرة الى التسعين
ومائة والف وعد رضي الله عنه الواحد من المراتب تسامحا واذا
لم يكن المراتب منحصرة في هذه البسائط فقد دخلها اي المراتب العشرين
التركيب اي تركيب بعضها مع بعض لافادة ساير المراتب الغير

المتناهية وكانه رضي الله عنه جعل تسعة المائة والالف ايضا من قبيل المركب
لتركيبها مع علامة التثنية او حكم بدخول التركيب باعتبار الاعم الاغلب فما
تنفك اي لا تزال تثبت لكل مرتبة عين ما هو منفي عنها عندك لذاته
كما تقول في كل مرتبة انها حقيقة واحدة تثبت لها الوحدة المنفية لذاتها
من كل عدد فانها منافية لكونه جمع الآحاد وكما تقول في كل مرتبة انها جمع الآحاد
تثبت لها الجمعية وهي منفية باتصافها بالوحدة. ومن عرف ما قررناه
في الاعداد من ان منشى الاعداد بتكراره هو الواحد والواحد الظاهر
في مراتبه هو العدد وعرف ايضا ان نفيها اي نفي كل مرتبة عن نفسها
اسم جمع الآحاد باعتبار الوحدة عين تثبيتها اياه باعتبار كونها عددا يعني
ان هذا التثبت لا ينفك عن ذلك النفي كالانفكاك عين الشيء عنه علم
ان الحق المنزه عن مشابهة الخلق باعتبار الاطلاق هو الخلق المشبه بعضه
ببعض من حيث تجليه بالصور المتعينة المتشابهة كما ان الواحد المنزه
في حد نفسه عن الكثرة العددية هو العدد المتصف بالكثرة بتكرار
ظهوراته وان كان قد تميز الخلق من الخالق بالتقييد والاطلاق والامكان
والوجوب تميز العدد عن الواحد فاذا لاحظنا تقيد الخلق وامكانه
واطلاق الحق ووجوبه فلا الخلق حق ولا الحق خلق. فالامر الخالق المخلوق
اي فالحال والشان ان الخالق هو المخلوق كما ان الواحد هو العدد
وذلك اذا شاهدنا الخالق سبحانه في كمال الاطلاق وعلوه ثم لاحظنا
تجليه اولا بالفيض الاقدس بصور الاعيان الثابتة وثانيا بالفيض

المقدس بصور الاعيان الخارجية فعلنا الخالق المخلوق اي الخالق بعد
اعتبار تجليه وتنزله هو المخلوق والامر المخلوق الخالق اي الحال والشان
ان المخلوق هو الخالق كما ان العدد هو الواحد وذلك اذا لاحظنا
اولا المخلوق وفتشنا من حقيقته ووجوده وجدناهما عين الخالق
بالتجليين المذكورين فعلنا المخلوق حقيقة ووجودا هو الخالق
كل ذلك المذكور من الخالق والمخلوق من عين واحدة فان الحقايق
ثلث حقيقة فعالة مؤثرة واحدة عالية واجبة وهي حقيقة الله
سبحانه وحقيقة منفعلة متأثرة متكثرة سافلة ممكنة وهي حقيقة العالم
المخلوق وحقيقة ثالثة جامعة بينهما فعالة من وجه منفعلة من وجه واحدة
من وجه كثيرة من وجه وكذا في ساير الصفات المتقابلة وهذه الحقيقة
احدية جمع الحقيقتين ولها مرتبة الاولية الكبرى والاخرية العظمى وهي
العين الواحدة التي انتشت منها نسبتا الخالقية والمخلوقية لا اي
ليس كل ذلك منتشيا من عين واحدة فان الانتشاء منها يوهم الاثنينية
بل هو اي كل ذلك العين الواحدة بارتفاع النسب الاعتبارية عن
العين وهو اي كل ذلك هو العيون الكثيرة اذا اعتبرت تلك
النسب ولوحظت احكامها فانظر العيون الكثيرة في المواد التفصيلية
وامعن النظر فيها لتعلم ماذا ترى اي ما الذي تراه او اي شيء تراه
اترى وحدة العين الواحد فقط فيكون رؤيتك الحق تعالى مانعة
لك عن الحق او الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة من غير ان يتميز

احدهما عن الاخرى في تلك المواد التفصيلية كحال ابراهيم مع اسحق عليهما السلام
وما فدى به من الذبح العظيم قال اسحق بل الحق متلبسا بصورة اسحق مخاطبا
نفسه في صورة ابراهيم يا ابت يا من ظهر الحق بصورتي بواسطة ظهوره
في صورتك وبابوتك افعل اي تهيأ لظهور فعل الحق فيك بنحو ما تؤمر
به في رؤياك من ذبحي وانما انا بابي والولد في الحقيقة المطلقة بل الحقيقة
الانسانية التي هي من التعينات الكلية لها عين ابيه فما راى ابراهيم بل
الحق في صورته في المنام انه يذبح سوى نفسه وكذا في صورة اسحق و
فداه اي الحق سبحانه اسحق بذبح عظيم بكسر الذال وهو ما يذبح اي بنفسه
في صورة ذبح عظيم فظهر في صورة كبش لاجل الفداء من ظهر بصورة انسان
يعني ابراهيم واسحق وظهر بصورة ولد لا بل بحكم ولد اي بنسبة الوالد
وحكمها من هو عين الوالد وانما اضرب تصريحا بالتقابل لان الظهور بصورة
المتقابلين ابدع ثم ترقى رضي الله عنه الى ذكر من هو اقرب الى المبدأ
من ابراهيم واسحق عليهما السلام وهو آدم وحواء وولدهما قال
تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق
منها زوجها اي الذي اوجدكم بظهوره في صوركم ظهورا متنشيا من
ظهوره بصورة نفس واحدة هي آدم عليه السلام وخلق من آدم
زوجه اي ظهر بصورة زوجه ظهورا متنشيا من ظهوره بصورته فما نكح آدم
حين نكح زوجه سوى نفسه فان زوجه من حيث الحقيقة المطلقة او
من حيث الحقيقة الانسانية النوعية التي هي من التعينات الكلية.

لها عينية فيه اى من آدم بالاعتبار المذكور الصاحبة والولد والأمر اى العين الظاهرة واحد فى العدد اى فى عدد هؤلاء المعدودين وصورة كثرتهم او الامر الظاهر فى هؤلاء المذكورين من آدم وزوجته وولده مثل الواحد الظاهر فى العدد فكما ان حقايق العدد ومعقودة مراتب لظهور الواحد كذلك آدم عليه السلام وصاحبته واولاده مراتب ظهور الوجود الحق سبحانه ثم ترقى رضى الله عنه من ذكر آدم عليه السلام وصاحبته وولده الى ما هو اقرب منهم الى المبداء وهو الطبيعة فقال فمن الطبيعة اى واذا كان الامر فى نفسه واحدا غير متعدد فالطبيعة التى حصرت تراتيل العالم كلها هو الوجود الحق المتعين بتعين كلى يوثر فى تلك التراتيل ومن الظاهر منها اى من الطبيعة هو جزئياتها التى هى الوجود الحق المتعين بتعين كلى ولازم تعينات تشخصية وما رايناها نقصت بما ظهر منها من افرادها ولا زادت بعدم ما ظهر منها من الافراد فانها حقيقة معقولة نسبتها الى ما ظهر منها نسبة الكلى الى جزئياته لا نسبة الكل الى اجزائه فلا ينتقص بظهور الجزئيات وافرازها عنها ولا يزيد برجوع الجزئيات اليها كما ينتقص الكل بافراز الاجزاء عنه ويزيد برجوعها اليه وكذلك الوجود الحق لا ينتقص بظهور المظاهر عنه ولا يزيد برجوعها اليه وما الذى اى ليس الذى ظهر من الطبيعة غيرها مطلقا بل هى التى ظهرت فى صور مراتبها لا غير كما ان الحق سبحانه ليس غير المظاهر مطلقا بل هو الذى ظهر بصورها وما هى اى ليست

الطبيعة عين ما ظهر منها مطلقا كما ان الحق سبحانه ليس عين المظاهر كذلك لاختلاف الصور اى صور ما ظهر منها بالحكم عليها اى على الطبيعة وهى اى الطبيعة واحدة لا اختلاف فى حقيقتها وحكمها فلا يكون عين ما وقع فيه الاختلاف فهذا الشئ بارد يابس فيحكم صورته على طبيعته بالبرودة واليبس وهذا الشئ الآخر حار يابس فتحكم صورته على طبيعته بالحرارة واليبس فجمع الحاكم وهو الصورة بين هذين الشيئين فى الحكم باليبس وابان بينهما فى الحكم بغير ذلك اليبس يعنى الحرارة والبرودة فهاتان الصورتان وان اتفقتا فى الحكم باليبس لكنهما اختلفتا فى الحكم بالحرارة والبرودة فكل منهما يحكم بخلاف ما يحكم به الآخر والجامع بين هذه الصور المختلفة الاحكام هو الطبيعة التى لا اختلاف فيها من حيث ذاتها لا بل الجامع العين الواحدة هكذا فى بعض النسخ ومعناه ظاهر وفى النسخة المقروة على الشيخ رضى الله عنه بل فى اكثر النسخ لا بل العين الطبيعة اى العين الواحدة المشهودة التى ظهرت بصور الموجودات كلها بعد تعينها بتعين كلى هى عين الطبيعة فما يجمعها الطبيعة يجمعها العين الواحدة فالجامع العين الواحدة فعالم الطبيعة اى الطبيعة المطلقة وجزئياتها المتعددة والصور الطبيعية الالهية التى ظهرت الطبيعة فيها كلها صور لاعيانها الثابتة ظهرت فى مرآة واحدة هى الوجود الحق فالصورة مشهودة والمرآة غير مشهودة كما هو شأن المرآة لا بل عالم الطبيعة صورة واحدة وهى الوجود الحق ظهرت فى مرايا مختلفة هى تلك الاعيان

الثابتة فتراءت بحسبها مختلفة متعددة فما ثمة اى عند تعدد المرآتين الا حيرة للوحد الشاهد لتفرق النظر اى لتفرق نظر شهوده فانه يقع تارة على صور كثيرة فى مرآة واحدة وتارة على صورة واحدة فى مرايا متعددة ولا يتمكن من التمييز بين المراتب بل يجهلها فى عين علمه بها بطريق الذوق والوجدان فيتحير ويعترف بالعجز ويقول العجز عن درك الادراك ادراك واما من عرف ما قلناه من الفرق بين المرتبتين وميز بينهما بالعلم والعرفان كما علمها بالذوق والوجدان لم يحر بفتح الحاء المهملة اى لم يقع فى هذه الحيرة وان كان هذا العارف فى مزيد علم وزيادة العلم توجب الحيرة كما يشعر به قوله عليه السلام رب زدنى تحيرا فانه عليه السلام اراد الزيادة فى الحيرة المسببة عن العلم فقوله وان كان فى مزيد علم شرطية وصلية فليس اى المزيد فى العلم مع عدم الحيرة الا من حكم المحل والمحل عين العين الثابتة فبها اى بالعين الثابتة التى للموجودات وتنوع استعداداتها يتنوع الحق سبحانه وتجلياته فى المحلى العينى الخارجى الذى هو صورة العين الثابتة فيتنوع الاحكام عليه اى على الحق سبحانه بحسب ما يقتضيه استعداداتها فيقبل الحق سبحانه كل حكم تقتضيه العين الثابتة وما يحكم عليه اى على الحق سبحانه الا عين ما تجلى فيه ما ثمة حاكم الا هذا فالحق خلق بهذا الوجه اى وجه ظهور الوجود الحق فى المرايا المختلفة والمجالى المتعددة وتنوع الاحكام عليه بحسبها فاعتبروا اى كونوا عابرين من كثرتها النسبية العارضة له باعتبار ظهوره فى تلك المرايا والمجالى الى وحدته الحقيقية

وليس اى الحق سبحانه خلقا بذاك الوجه المذكور وهو كونه مرآة للاعيان الخلقية فالحق ليس خلقا بل منزه من الصفات الخلقية محتجب بحجابها عنها باق فى غيبه لا يشهد ولا يرى وكل ما يشهد ويرى فهو خلق فاذكروا اى كونوا ذاكرين له غير ناسين لاحتجابه وراء الصور الخلقية من يدر اى من يعرف ما قلت من الوجهين لم يخذل بناء على الفاعل والمفعول اى لم تزغ ولم تمل عن شهود الحق الواحد سبحانه فى مراتب الكثرة بصيرته وليس يدريه اى ليس يدرى ما قلت الا من له بصر نافذ فى بواطن الاشياء غير متحدين على ظواهرها جمع اى احكم بالجمع والوحدة فى مرتبته وفرق اى احكم بالفرق والكثرة فى مرتبته فان العين واحدة فى حد ذاتها وهى اى العين الواحدة الكثيرة بحسب تجلياتها بشئوناتها وصفاتها لا تبقى عند ظهورها بالوحدة شيئا من صور الكثرة بل تفنيه وتنفيه ولا تذر عند تجليها فى الكثرة شيئا من صور الكثرة الا وهى تتجلى فيه اسما ان للحق سبحانه علوا ذاتيا فى مرتبة البطون والجمع بحيث كان الله ولم يكن معه شئ فانه لا شئ هناك حتى يكون علوه بالنسبة اليه وعلوا ذاتيا فى مرتبة الظهور والفرق باعتبار اتحاد الظاهر والمظهر فانه لا شئ سواه هناك ايضا ولا شك ان له بهذا الاعتبار كمالا يستوفى به جميع الصفات الوجودية والنسب العدمية التى يكون للظاهر كلها وكان الشيخ رضى الله عنه بعد ما صرح بقبوله اى قبول الوجود الحق كل حكم حكمت به المظاهر والمجالى الى هذا العلو اشار حيث قال فالعلى لنفسه

هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق به جميع الامور الوجودية اي الصفات
الحقيقية الموجودة والنسب اي الصفات العدمية اي المعدومة
في ذاتها سواء كانت اضافية او سلبية ويستوعبها بحيث لا يمكن ان
يفوته نعت منها اي من تلك الامور والنسب وسواء كانت تلك الامور
والنسب محمودة عرفا وعقلا وشرعا او مذمومة عرفا وعقلا وشرعا
اراد رضي الله عنه سواء كانت محمودة عرفا او مذمومة عرفا وسواء
كانت محمودة عقلا او مذمومة عقلا وسواء كانت محمودة شرعا
او مذمومة شرعا لكنه رضي الله عنه جمعها رعاية للاختصار وانما صحت
اضافة المذام اليه تعالى لان اضافتها اليه اكبر ستقلب به النقصان
كمالا والمذمة محمدة فالمضاف اليه تعالى انما هو ذوات المذام مجردة
عن صفة المذمة بل متلبسة بصفة المحمدة وبيان ذلك ان كل موجود
هو صورة حقيقة مخصوصة ومظهر اسم خاص من الاسماء الالهية
يكون ظهور احكام حقيقته وآثار الاسم الظاهر فيه محمدة وكمالا له
وان كان بالنسبة الى من لا يلايمه مذمة ونقصانا وعدم ظهورها والطلب
فيه بالعكس كالهداية للانبياء والاولياء الكاملين والاضلال للشياطين
فكل منهما كالنبي بالنسبة الى ما خلق له لا الى ما يقابله او يضاده فنشاء
المذمة انما خصوصية المحل التي تقتضي عدم الملايمة فمن لا يكون ذا خصوصية
الاقتضاء بل يكون بذاته مستغنيا عن الكل ويجب شروط متقضيا للكل
يكون كل ما له محله مقتضى حكمته ودليل قدرته وفضيلة حيطته وآية كماله

مع فرط نزاهته جلاله ولا يتصور فيه عدم الملايمة اصلا فلا يتطرق اليه
مذمة بل صاحب كمال المحيط واستيعاب الوجوه لو لم يوصف بوصف
منظر من مظاهره كان قادحا في سعة احاطته وكمال استيعابه وليس
ذلك العلو الذاتي والكمال المستغرق الا المسمى الاسم الله خاصة يعني
الذات البحت والوجود المطلق فان الاسم الله كما يطلق على مرتبة الالهية
كذلك يطلق على الذات البحت والوجود المطلق ولا شك ان هذا الا فوا
للمطلق لا للمقيد بمرتبة الالهية واما غير مسمى الله خاصة مما هو مجلى له
اي لمسمى الله من المجالي المتميزة عنه بالوجود الخارجي او صورة اسمية
حاصلة فيه يتعين به الذات تعين الهيولى بالصورة ولكن تعينا
عقليا لا خارجيا فان كان اي غير مسمى الله مجلى له فيقع التفاضل لا بد من
ذلك اي من وقوع التفاضل بين مجلى ومجلى بحسب ظهوره في بعض
المجالي بجميع الاسماء كالانسان الكامل وفي بعضها ببعضها وما يظهر فيه
ببعضها ايضا يقع فيه التفاضل وان كان اي غير مسمى الله صورة
فيه فلتلك الصورة عين الكمال الذاتي المستغرق لجميع الكمالات
لانها اي تلك الصورة عين ما ظهرت تلك الصورة فيه بحسب الوجود
والتحقق وان كانت غيره بحسب التعقل بخلاف المجالي فانها متمايزة
بعضها عن بعض بالتعينات المختلفة تحققا وتعقلا ومتميزة عن الوجود
الحق ايضا بالتعين والاطلاق وللظهور غلبة حكم المغايرة بين مسمى الله
ومجاليه وغلبة حكم الاتحاد بينه وبين اسمائه اثبت رضي الله عنه التفاضل

بين المجالي وقال لا بد من ذلك ونفاه عن الاسماء مع انه اثبت فيما
سبق العلو الذاتي للمجالي ايضا حيث قال وهو من حيث الوجود عين
الموجودات فالمسمى محدثات هي العلية لذاتها ولا شك في وجود التفاضل
بين الاسماء باعتبار خصوصياتها المتميزة بعضها عن بعض كما صرح به رضي الله عنه
فيما سبق حيث قال فعلو الاضافة موجود في العين الواحدة من حيث
الوجوه الكثيرة فالذي لمسمى الله من العلو الذاتي والكمال المستغرق هو
الذي لتلك الصورة ولكن لا يقال هي اي تلك الصورة الاسمية هو
اي مسمى الله لتغايرهما في التعقل ولا هي غيره لاتحادهما في التحقق والوجود
وقد اشار ابو القاسم بن قسي بفتح القاف وتخفيف السين وتشديد
الياء من اكابر شيوخ المغرب مشهور معتبر في خلعه هو من كتاب تصانيفه
سماه خلع النعلين شرح الشيخ رضي الله عنه الى هذا بقوله ان كل اسم الهي
يتسمى بجميع الاسماء الالهية وينعت بها وذلك اي عموم التسمي والنعت
هناك اي بين الاسماء الالهية من اجل ان كل اسم الهي يدل على الذات وعلى المعنى
الذي سيق اي وضع الاسم له ويطلبه ذلك الاسم ليتميز به عن ساير الاسماء
فمن حيث دلالته على الذات له جميع الاسماء ومن حيث دلالته على المعنى
المخصوص الذي ينفرد به يتميز عن غيره من الاسماء كالرب والخالق و
المصور الى غير ذلك من الاسماء فالاسم عين المسمى من حيث الذات
والاسم غير المسمى من حيث ما يختص به من المعنى الذي سيق له واذا
تحققت ان العلي بالعلو الذاتي ما ذكرناه من انه هو الذي يكون له

الكمال

الكمال المستغرق جميع الكمالات علمت انه اي العلو الذاتي ليس علو المكان
ومن ظاهره ولا علو المكانة يعني العلو بحسب منصب من المناصب وعلو
المكانة بهذا المعنى اخص مما سبق فانه كان شاملا للعلو بالصفات
ايضا وانما قلنا العلو الذاتي ليس علو المكانة فان علو المكانة بالمعنى
الاخص يختص بولاة الامر الذي يتولون امور المسلمين بالغلبة او
اتفاق جماعة او نصب ذي منصب اعلى كالسلطان والحكام و
الوزراء والقضاة وكل ذي منصب سواء كانت فيه اهلية ذلك
المنصب كبعض من سلف من هؤلاء المذكورين او لم يكن كابناء
زماننا ويمكن زوال العلو بالمكانة بهذا المعنى عن صاحبه كما اذا عزل
السلطان والوزير والحاكم والقاضي من مناصبهم والعلو بالصفات
التي يتصف بها الموصوف بها في حد ذاته من غير اعتبار معتبر مع انه
دون العلو الذاتي ليس كذلك اي مختصا بولاة الامر وواقعا في
معرض الزوال فما ظنك بالعلو الذاتي الذي هو اعلى مرتبة من الكل
فلا يكون العلو بالذات علو المكانة وانما العلو بالصفات ليس كالعلو
بالمرتبة فانه قد يكون اعلم الناس يتحكم فيه من له منصب التحكم مع كونه
اجهل الناس فهذا اي من له منصب التحكم مع كونه اجهل الناس علي المكانة
والمرتبة بحكم التبع ما هو علي في حد نفسه من غير اعتبار امر خارج من
ذاته وصفاته فاذا عزل زالت رفعته والعالم ليس كذلك فان
العلم مما يبقى ابد الابدين ولا يزال صاحبه من العالين والسلم

العلي بالذات وان لم يكن علوه علو مكان ولا مكانة ولا صفة ثبوتية
كمال المستغرق يستوعب جميع اقسام العلو بل لا يكون متصفا به الا هو
فالعلي بجميع اقسام العلوية هو الحق سبحانه وتعالى جمعا وتفصيلا
لا غير والحمد لله رب العالمين **فص حكمة مهيمية في كلمة ابراهيمية**
انما خص الحكمة المهيمية بالكلمة الابراهيمية لان التهيم من الهيمان وهو
صفة تقتضي عدم انحياز صاحبها الى جهة بعينها بل الى المحبوب في اي
جهة كان لا على التعيين وهذه الصفة تحققت اولا في الملائكة المهيمين
تجلى لهم الحق سبحانه في جلال جماله فهاموا فيه وغابوا عما سوى الحق حتى
عن انفسهم وثانيا من كمل الانبياء في ابراهيم عليه السلام حيث غلب
عليه محبة الحق حتى تبرأ عن ابيه في الحق وعن قومه وتصدى لذبح
ابنه في سبيل الله وخرج عن جميع ماله مع كثرته المشهورة لله سبحانه و
انما قرنها بالحكمة القدوسية لانه وجب ان يذكر بعد الصفات التنزيهية
السلبية احكام الصفات الثبوتية ومراتبها واول مظاهرها الانسانية
لتكميل مرتبة المعرفة بالذات فان السلوب لا تفيد معرفة تامة ولما
كان الخليل عليه السلام اول مرآة ظهرت بها احكام الصفات الالهية
الثبوتية واول من حاز التحلي بها فله اولية الظهور بالصفات الالهية
الثبوتية يعني انه بحقيقته كسا الذات بالصفات ولهذه المناسبة
ورد في الصحيح ان اول من يكسى يوم القيامة من الخلق ابراهيم عليه السلام
لانه الجزاء الوفاق انما سمي الخليل يعني ابراهيم عليه السلام خليلا لتخلله

وحصره جميع ما اتصفت به الذات الالهية والمراد بتخلل الصفات الالهية
وحصره اياها دخوله حضراتها وقيامه بمظهرياتها واستيعابه اياها بحيث
لا يشذ شيء منها بشرط ان يكون ظهور تلك الصفات فيه على وجه يكون
جهة الاطلاق والكلية فيها غالبة على جهة التقييد والجزئية واستشهد
لما ذكره من التخلل على وجه الاستيعاب في وجه التسمية بما قال الشاعر
وتخللت مسلك الروح مني اي دخلت من حيث محبتك جميع مسالك روحي
من القوى والاعضاء بحيث لم يبق شيء منها لم تصل اليه وبه اي بسبب
هذا التخلل سمي الخليل كاينا من كان خليلا ثم لما كان التخلل المذكور في
وجه التسمية امرا معقولا مثله في صورة محسوسة ولم يكتف بالتمثيل
العقلي المفهوم من البيت المستشهد به توضيحا للطالبين فقال كما يتخلل
اللون الذي هو عرض المتلون الذي هو جوهر بجلائه ذلك العرض
حلول السريان فيكون اي يوجد العرض بحيث يوجد جوهره الذي
هو قايم به حال فيه فلا يخلو جزء من اجزاء الجوهر من العرض فيسري
العرض جميع اجزائه ما هو اي ليس ذلك التخلل المماثل تخلل اللون المتلون
كالمكان والمتمكن اي كالتخلل الواقع بين المكان والمتمكن بان يكون
بين سطحيهما تماس من غير امتزاج واستيعاب واعلم ان الشيخ رضي الله عنه
ما اراد بتخلل العبد وجود الحق وصفاته عين تداخل المتمكن المكان مع
الحق سبحانه كما انه منزه عن ان يكون بذاته او صفاته ظرفا لشيء او مظروفا
كذلك منزه عن ان يحل شيئا او يحل فيه شيء حلول السريان لان المقصود

من التمثيل تصوير كمال الاحاطة والاستيعاب وهو في الصورة الاولى
لا الثانية او لتخلل الحق وجود صورة ابراهيم اي صورته الوجودية
الروحانية والجسمانية الدنيوية والاخروية وفي بعض النسخ ويتخلل
الحق بالواو وقالوا وبناء على انه عليه السلام جامع بين التخللين واو
بناء على ان احدهما يكفي في وجه التسمية وكل حكم عطف على قوله وجود صورة
ابراهيم اي ويتخلل كل حكم واقتضى ظهوره وانتشاؤه من ذلك اي من وجود
صورته في اي موطن كان وذلك بان يتصف سبحانه بذلك والاثر في ذلك
الموطن وانما قيد الحكم بالصحة وما ذكره مطلقا فان لكل حكم يتصف به العبد
ويتخلل الحق سبحانه موطنا باعتبار خصوصيات الصور الوجودية يظهر
ذلك الحكم به اي بهذا الموطن فالباء للسببية او بمعنى في لا يتعداه الى
موطن آخر فلا يتخلل في موطن كل صورة كل الاحكام بل كل حكم يصح منها في ذلك
الموطن كالاحكام المذمومة مثلا فان موطن ظهورها انما هي النشاة
الدنيوية لا تتعداها الى موطن النشاة الروحانية ولا الى موطن النشاة
الاخروية ففي هذين الموطنين لا يتخلل الحق سبحانه تلك الاحكام المذمومة
فانها لا تتعدى موطن النشاة الجسمانية الدنيوية [illegible] رضي الله عنه
تخلل الحق وجود العبد واتصافه بصفاته بقوله الا ترى الحق يظهر في
حيث تعينه وتقيده بالظهور في عين العبد بصفات المحدثات
يعني الصفات التي لا يصح ظهوره سبحانه بها الا في هذه النشاة الدنيوية
واخبر بذلك الظهور عن نفسه كما قال سبحانه الله يستهزئ بهم ومكر الله

ومرضت فلم تعدني وبصفات النقص وبصفات الذم ولكن يكون ذلك
النقص والذم بالنسبة الى غيره لا اليه سبحانه كما سبق تقريره لك ونور تخلل
العبد وجود الحق بقوله الا ترى المخلوق يعني الانسان الكامل يظهر
بصفات الحق من اولها الى آخرها تخلقا وتحققا سوى الوجوب الذاتي
فانه لا قدم للحادث فيه وكلها اي كل صفات الحق حق اي ثابت له اي
للمخلوق الذي هو الانسان الكامل كما هي اي صفات المحدثات حق
ثابت للحق سبحانه باعتبار تعين وجوده بها ولما كان المفهوم من اول
النص الى ههنا ان العبد يتخلل تارة صفات الحق سبحانه والحق يتخلل
تارة صفات العبد فلكل منهما صفات تغاير صفات الآخر اراد ان
ينبه على ان صفات العبد ايضا راجعة الى الحق فانه بعض من صور شئونه
فصفاته بعض من صفاته فاشار اولا الى رجوع المحامد اليه بقوله تعالى
الحمد لله اي الحمد الشامل لكل حامدية ومحمودية ملك لله تعالى مختص به لا
يتجاوز الى غيره فرجعت اليه سبحانه عواقب الثناء انتهاء وان كان
متعلقا بغيره ابتداء من كل حامد ومحمود واشار ثانيا الى رجوع
المحامد والمذام كلها اليه بقوله سبحانه واليه يرجع الامر كله فعم اي هذا
القول منه تعالى او الامر الراجع اليه المفهوم من هذا القول ما ذم من
الامور وما حمد منها وما ثمة اي في الواقع الا امر محمود او مذموم فلا
يكون امر في الواقع الا ويرجع اليه ثم انه رضي الله عنه لما ذكر التخللين
المذكورين في وجه تسمية الخليل خليلا اراد ان يشير الى ان احدهما ينتجه

قرب الفرايض والاخر نتيجة قرب النوافل فقال انه ما تخلل شى شيا الا
كان الشى المتخلل اسم فاعل محمولا فيه اى فى المتخلل اسم مفعول فالمتخلل اسم فاعل
محجوب اى مستور بالمتخلل اسم مفعول فاسم المفعول هو الظاهر واسم
الفاعل هو الباطن المستور وهو اى الباطن غذاء له اى للظاهر لاحتياجه
كالغذاء فى الظاهر ويستوى الظاهر به ثم اورد رضى الله عنه مثالا محسوسا
للتوضيح فقال كالماء يتخلل الصوفة فتربو اى تزداد الصوفة به اى بالماء
وينتفخ اى تمتد فى الاطراف فان كان الحق هو الظاهر فى نظر العبد
المتجلى له بان يراه ظاهرا بالفعل والتاثير ويرى الاحكام والاثار مستندة
اليه لا الى نفسه فالخلق يعنى ذلك العبد المتجلى له مستور فيه عن ظاهر
بالفعل والتاثير لا يستند اليه الاحكام والاثار فى نظره الاكون الحق
الظاهر فيكون الخلق يعنى ذلك العبد المتجلى له جميع اسماء الحق وصفاته
من سمعه وبصره وجميع نسبه من الارادة والقدرة وغيرهما وادراكاته
اى علمه المتعدد بتعدد متعلقاته وهذا نتيجة قرب الفرايض وان
كان الخلق يعنى العبد المتجلى له هو الظاهر بذلك الاسناد فالحق مستور
باطن فيه لا يستند اليه شى فى نظره الا بالآلية فالحق سمع الخلق وبصره
ويده ورجله وجميع قواه وجوارحه وهذا نتيجة قرب النوافل كما ورد فى
الخبر الصحيح من انه صلى الله عليه وسلم قال للاشارة الى قرب الفرايض ان
الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده وقال يده يد الله واشار
الى يده ومن انه صلى الله عليه وسلم قال حكاية عن الله سبحانه اشارة الى

قرب النوافل لا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل الحديث ثم ان الذات
الالهية لو تعرت اى تجردت عن هذه النسب المسماة بالاسماء والصفات
اللاحقة للذات بقياسها الى اعيان العالم واستعداداتها لم تكن الها
فان الالهية عبارة عن مرتبة احدية جمع هذه النسب التى هى الاسماء
والصفات فلو لم يعتبر هذه النسب لم يبق الا الذات الالهية التى لا نسبة
اليها بوجه من الوجوه وانتفت مرتبتها التى هى الالهية وهذه النسب
احدثتها اعياننا فانها لا تحقق لنسبة الا بالمنتسبين فلكل منهما دخل فى
تحققها وان لم يستقل وهذا هو المراد باحداثها والمراد بالاعيان
اعم من ان يكون ثابتة علمية او موجودة عينية فان بعض هذه
النسب يلحق الذات بالنسبة الى الاعيان الثابتة وبعضها يلحقها بالنسبة
الى الاعيان الخارجية فنحن جعلناه بمالوهيتنا الها اى جعلنا بعبوديتنا
وكوننا محل تصرفه بحيث اتصف بالنسبة الالهية واطلاق لفظ المالوه
على العبد خلاف ما يقوله المفسرون من ان الاله بمعنى المالوه وهو
المعبود وكانه رضى الله عنه لاحظ فى الاله معنى التاثير والتصرف
فيما سواه فلا جرم يكون اسم المفعول منه هو العبد والمفسرون لما
لاحظوا فيه معنى استحقاق من سواه لعبادته وعبودته لا يكون اسم
المفعول منه عندهم الا المعبود فلا يعرف الحق سبحانه من حيث مرتبة
الالهية حتى نعرف نحن من حيث مرتبة عبوديتنا ومالوهيتنا اى
عند عدم معرفته الى حين وجود معرفتنا انفسنا وننتفى عندها فنحين

نعرف نحن يعرف هو قال صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه عرف ربه وهو
صلى الله عليه وسلم اعلم الخلق بالله فالامر على ما هو اخبر عنه سبحانه وبعد
ما عرفت هذا فان بعض الحكماء وابا حامد الغزالى ادعوا انه يعرف
الله من غير نظر فى العالم اى من غير استدلال به عليه استدلالا بالاثر
على المؤثر او من غير ملاحظة له سواء كان بالاستدلال او بغيره كما فى
المتضايفين وهذا غلط منهم لانه ان كان المراد الثانى فلا شك ان الالوهية
معنى نسبى فلا يمكن تعقلها بدون المنتسبين اللذين احدهما العالم
وان كان المراد الاول فتبيين وجه الغلط ان طريق اهل النظر اما الاستدلال
بالاثر على المؤثر او بالمؤثر على الاثر ولا مؤثر للحق سبحانه ليستدل به
عليه فانحصر طريق معرفته فى الاستدلال بالاثر على المؤثر والاثر هو العالم
فلا يعرف من غير نظر فى العالم وقد نوقش فيه بان الكلام فى مرتبة الالوهية
لا فى الذات البحت ويمكن الاستدلال على المرتبة بالمؤثر فيها الذى هو
الذات البحت بان يعرف اولا الذات ثم بعض الصفات كوجوب
الوجود مثلا ويتفرع عليه ساير الصفات كما فعلوا ذلك وعلى مجموع
الذات والصفات الاثار واحدا بعد واحد كما صدر بحسب
الواقع فيعرف مرتبة الالوهية من غير استدلال بالعالم عليها وان
كان لا بد فيه من ملاحظة العالم وقد يمكن ان يجاب عنه بان معرفة الذات
البحت ليستدل بها على مرتبة الالوهية من غير نظر فى العالم بالاستدلال
عليها غير معلومة بل عدمها معلوم عند اهل النظر فالحكم بصحة معرفة تلك

المرتبة من غير نظر فى العالم يكون غلطا غير صحيح نعم يصح ذلك فى طريق اهل الكشف
ولذلك قال النبى صلى الله عليه وسلم بالله عرفت الاشياء حين قيل له بم عرفت
الله وكانه الى ذلك اشار الشيخ رضى الله عنه حيث يقول نعم يعرف من غير نظر
فى العالم ذات قديمة ازلية لكن لا يعرف انها اله حتى يعرف المالوه ويستدل به
على الوهيته فهو اى المالوه الدليل عليه اى على الاله من حيث هو اله ولذلك
سمى عالما ماخوذا من العلامة التى هى الدليل ثم بعد هذا فى ثانى الحال وفى
بعض النسخ فى ثانى حال بدون اللام اى بعد ان عرفت بالوهيتك الاله
وتوجهت اليه بكليتك ينفتح عين بصيرتك بنور الكشف ويعطيك هذا الكشف
الواقع فى مقام الجمع بعد الفرق ان الحق نفسه باعتبار صور تعيناته وتقيداته
عين الدليل على نفسه باعتبار مرتبة اطلاقه فان كل تعين بالضرورة مسبوق
باللاتعين وكذلك هو بخصوصيات التعينية عين الدليل على نسب الوهيته
فان خصوص كل تعين يقتضى نسبة خاصة معينة وان العالم عطف على قوله
وان الحق عطف تفسيرى يعنى ويعطيك الكشف ان العالم بجميع حقايقه الموجودة
فيه ليس الا تجليه الوجودى بالفيض المقدس فى صور اعيانهم الثابتة اى
سبحانه وجودها اى وجود تلك الاعيان بدونه اى بدون ذلك التجلى الوجودى
فالاعيان الموجودة ليست الا صور تجلياته سبحانه فيها ولا فرق بينها وبين
الحق الا بالتقييد والاطلاق والمقيد عين المطلق من وجه فهو سبحانه عين
الدليل على نفسه وكذلك يعطيك الكشف انه يعنى العالم يتنوع انواعا مختلفة
ويتصور فى ايا اى يقبل صورا متباينة بحسب تنوعات حقايق هذه الا

الثابتة المتنوعة بحسب تنوعات نسب الالوهية وبحسب تنوعات احوالها
نه سبحانه باعتبار تنوعات ظهوره في صور العالم دليل على نسب الوهيته
كما كان من حيث نفس تجليه فيها دليلا على نفسه اعلم ان المشهود في هذا
الكشف ليس الا الحق سبحانه بتجلياته المختلفة المتنوعة بحسب اختلافات المجالي
وتنوعات المرائي فيشهد الوجود الحق الواحد بسبب انصباغه باحكام
المجالي والمرائي متعددة متكثرة وهذا الشهود على نوعين احدهما ان يشهد
المشاهد الوجود الحق في اعيان الموجودات الخارجية وهي مظاهر
للحق موجودة في اعيانها ظهر الحق بها وفيها بحسبها بخواص الظهور وضربا
من التجلي وثانيهما ان يشهد المشاهد الوجود الحق في مجالي الاعيان الثابتة
ومرائيها وهي غير موجودة في اعيانها باقية على عدمها الاصلي ووجودها
العلمي ظهر الوجود الحق بها بمختلف الصور فعلى هذا يكون المراد بوجودها
في قوله يستحيل وجودها بدونه ظهور احكامها وآثارها في الوجود الحق
لا وجودها نفسها فانها ما شمت رائحة الوجود في كشف هذا المشاهد
وهذا الكشف كانهما او لا انما يحصل لنا بعد العلم به سبحانه بانه اله
لنا موثر فينا باسمائه الوجوبية ونحن عبيد له متاثرون من تلك الاسماء
محتاجون اليها وجودا وبقاء فان لم نعلم بالالوهية كيف يتيسر لنا
التوجه اليه بالكلية المفضي الى ذلك الكشف والاطلاع ثم ياتي بعد
هذا الكشف الكشف الآخر وهو كشف مقام الفرق بعد الجمع ويسمى
جمع الجمع باعتبار انه جمع الجمع مع الفرق فيظهر لك صورنا فيه اي في الحق سبحانه

مرآة

ومرآة وجوده فننظر بعضنا لبعض في مرآة الوجود الحق فيعرف بعضنا
بعضا ويميز اي يفرق بعضنا عن بعض بحيث لا يبقى بينها رابطة معرفة
على طبق التعارف والتناكر الواقعين في عالم الارواح مواطن لما كان
في استعدادات اثباتنا في الحضرة العلمية واذا عرف بعضنا بعضا سواء
كانت هذه المعرفة في مقام الفرق قبل الجمع او بعده فمنا من يعرف
ان في مرآة الوجود الحق وقعت هذه المعرفة لنا بنا اي لبعضنا ببعض
وهؤلاء هم ارباب الكشف الثاني الذي هو مقام الفرق بعد الجمع وشهودهم
صور الاعيان الثابتة وامثلتها في مرآة الوجود الحق من غير انتقالها
من العلم الى العين ولكن اثرت في مرآة الوجود الحق من حيث قبولها
وصلاحيتها لاثار تلك الاعيان صورا وامثلة بحسبها الجاهل موجودات
عينية ومنا من يجهل تلك الحضرة التي وقعت فيها هذه المعرفة المتعلقة
بنا بان يعرف بعضنا بعضا وهي حضرة الوجود الحق التي هي كالمرآة
لنا فهم يرون صورة الفرق ويعرفون تمييز بعضنا من بعض ولكن لا
يعرفون انها ظهرت في مرآة الوجود الحق وهؤلاء هم المحجوبون الجاهلون
بالامر على ما هو عليه ولهذا استعاذ رضي الله عنه عن حالهم فقال
اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين وبالكشفين معا اي بتحقق كل
واحد من هذين الكشفين على انفراده نعني المحققة اشتراكهما في هذا الحكم
لا عدم استقلال واحد واحد منهما ما يحكم الحق تعالى علينا الا بنا لا بل نحن
نحكم علينا بنا اما بالكشف الاول فلانه تجليات الوجود الحق المتعينة

بمقتضيات اعياننا الثابتة فالحاكم علينا بالوجود وتوابعه هو الحق سبحانه
بتلك التجليات لكن كما تقتضيه اعياننا فلا يحكم علينا الا بنا بل هذا الحكم
ايضا مما نطلبه بلسان استعداداتنا فمتى لم يحكم عليه تعالى باجراء الاحكام
علينا لم يجر علينا فبالحقيقة نحن نحكم علينا بنا واما بالكشف الثاني فلانا
فيه صور اعيان ظهرنا في مرآة الوجود الحق ولا نظهرنا بهذه المرآة الا كما
تقتضيه اعياننا فهو لا يحكم علينا بالظهور واحكامه الا بنا بل نحن نطلب
منه بلسان استعداداتنا ان يحكم علينا بهذا الحكم فبالحقيقة نحن
نحكم علينا بنا ولكن هذا الحكم في هاتين الصورتين لا يكون الا فيه اي في
الحق ومرآة وجوده المطلق فانا ما لم نظهر فيه لم نوجد وما لم نوجد
لم يجر علينا احكامنا واحوالنا ولذلك قال تعالى فلله الحجة البالغة يعني
على المحجوبين الذين لم ينكشف لهم حقيقة الامر على ما هو عليه اذا قالوا يوم
القيمة للحق تعالى لم فعلت بنا كذا وكذا او اجريت علينا اعمالا مخصوصة
ادتنا الى هذه الشدايد وذكروا امورا مما لا يوافق اغراضهم فيكشف
لهم على ابناء للتنحي فانما علو وارجاع البصر الى الحق عن ساق اي
عن امر شديد شاق وهو ان ذلك من مقتضيات اعيانهم على حالها
ما توهموه وهو اي الساق هو الامر الذي كشفه العارفون اي علموه
ظاهرا مكشوفا هنا اي في الدنيا فيرون اي المحجوبون ان الحق ما فعل بهم
ما ادعوه حال الحجاب انه فعل بهم مما لا يوافق اغراضهم ويرون ان ذلك
اي ما ادعوه انه فعل بهم مقتضى منهم اي من اعيانهم الثابتة واستعداداتهم

العينية

العينية الازلية وقابلياتها الوجودية الابدية فانه ما فعل بهم الا ما علمهم
وما علمهم الا على ما هم عليه في حال ثبوت اعيانهم فيبتدحض حجتهم اي تبطل
حجة المحجوبين على الله تعالى وتبقى الحجة لله تعالى البالغة عليهم فان قلت
اذا كان عين الممكن قابلا للشيء ونقيضه لكان فائدة قوله فلو شاء لهداكم
اجمعين ظاهرة وهي ان ترجيح احد النقيضين انما هو بمشيئة الحق واختياره
وان كانت نسبتهما الى عين الممكن واحدة واما اذا كان عين الممكن
يقتضي قبول احد النقيضين دون الآخر ولا يمكن ان يتخلف منه
مقتضاه فما فائدة قوله فلو شاء لهداكم اجمعين اي ما المعنى المستفاد
منه قلنا قوله لو شاء لو فيه حرف امتناع لامتناع اي يدل على
امتناع الثاني لامتناع المقدم فما فائدة الآية امتناع هداية الكل لامتناع
تعلق مشيئته سبحانه بها وانما امتنع تعلق مشيئته سبحانه بها لان الاعيان
متفاوتة الاستعداد بعضها قابلة للهداية وبعضها غير قابلة لها وعلمه
سبحانه تابع للاعيان لا يتعلق بها الا على ما هي عليه في انفسها ومشيئته
تابعة لعلمه فما شاء الا ما هو الامر عليه فكل عين اقتضت الهداية تعلقت
مشيئته بهدايتها وكل عين ما اقتضتها لم تتعلق مشيئته بهدايتها ولا يمكن
خلاف ذلك في نفس الامر وان جوزه العقل كما اشار اليه رضي الله عنه
بقوله ولكن عين الممكن قابل للشيء ونقيضه في حكم دليل العقل وذلك
لان العقل قاصر عن ادراك ما هو الامر عليه في نفسه واي الحكمين
المعقولين اللذين جوزهما العقل وقع فلا محالة ذلك الحكم هو الذي عليه

الممكن في حال ثبوته في المرتبة العلمية ومعنى قوله لهداكم لبين لكم الامر على ما
هو عليه لكل احد لامتناع تعلق مشيته سبحانه به ثم بين رضي الله عنه
امتناع تعلق مشيته تعالى ببيان الامر لكل احد بقوله وما كل ممكن من العالم
فتح الله عين بصيرته لادراك الامر في نفسه على ما هو عليه لان عين بعض
الممكنات لا تقتضي ذلك الفتح فلا يتعلق المشية به فلا ينفتح عين بصيرته
فلا يدرك الامر على ما هو عليه فمنهم العالم الذي تقتضي عينه ان يتعلق المشية
ببيان الامر له ومنهم الجاهل الذي لا تقتضي عينه ذلك ثم ذكر رضي الله عنه
نتيجة هذه المقدمات بقوله فما شاء اي من الازل الى الآن هداية الجميع
فما هداهم اجمعين ولا يشاء اي من الآن الى الابد ايضا هداية الجميع
فلا يهديهم اجمعين ابدا وكذلك اي مثل قوله لو شاء قوله ان يشاء
المختص بزمان الاستقبال في قوله تعالى ان يشأ يذهبكم وامثاله في
افادة امتناع امر لامتناع المشية فهل يشاء اي هل يتعلق مشيته المستفاد
من قوله ان يشاء بما افاد امتناع تعلقها به هذا ما لا يكون اي هذا الامر
لا يكون ابدا لان مقتضى الاعيان لا تتبدل فمشيته احدية التعلق لا
تتعلق الا باحد النقيضين وبين ذلك بقوله وهي نسبة اي وذلك
لان المشية نسبة تابعة للعلم لا تتعلق الا بما يقتضي العلم تعلقها به و
العلم نسبة تابعة للمعلوم لا يتعلق به الا على ما هو عليه في نفسه والمعلوم
انت واحوالك وانت لا تتميز عما كنت عليه في حال ثبوتك ولما كان

لتوهم

لتوهم ان يتوهم ههنا ان للعلم اثرا في المعلوم فيمكن ان يستند مقتضيات
الاعيان الى العلم بها لا الى انفسها دفعه رضي الله عنه بما يتفرع على تبعيته
للمعلوم اعني قوله فليس للعلم اثر في المعلوم بل للمعلوم اثر في العلم وفي بعض
النسخ في العالم والاول انسب فيعطيه اي اثر المعلوم في العلم ان يعطيه
من نفسه ما هو عليه في عينه فيجعله مطابقا تابعا له في هيئة التطابق ولما
كان المفهوم المتبادر من قوله فلو شاء لهداكم اجمعين تساوي نسبتي
الهداية وعدمها الى جميع المخاطبين وترجح احد الجانبين بمحض مشيته سبحانه
لا امتناع تعلق المشية بهداية الجميع كما ذكره رضي الله عنه اعتذر عنه بقوله
وانما ورد الخطاب الالهي بحسب ما تواطأ اي توافق عليه المخاطبون
المحجوبون المقيدون بطور العقل وبحسب ما اعطاه النظر العقلي ما ورد
ذلك الخطاب بحسب معناه الظاهر ومفهومه المتبادر على طبق ما يعطيه
الكشف لعدم وفاء استعدادات الكل بذلك ولذلك كثر المؤمنون المصدقون
بما هو الظاهر المتبادر من الخطابات الالهية وقل العارفون اصحاب
الكشوف الفائزون بادراك المراد منها على ما هو عليه وما منا الا له
مقام معلوم ومرتبة معينة في علم الله تعالى لا يتعداها ولا يتجاوز عنها
فمن كان مقامه مضيق العقل يبقى ابدا محبوسا فيه ومن كان مقامه متسع
الكشف يترقى دائما في مدارج ذرواته وهو اي المقام المعلوم ما كنت
اي مقام كنت متلبسا به في حال ثبوتك في الحضرة العلمية ثم ظهرت
متلبسا به في وجودك العيني الخارجي مطابقا لما في الحضرة العلمية هذا

اي ظهورك في وجودك بما كنت به في ثبوتك انما يصح ان ثبت ان لك وجودا
على ان يكون وجود الحق سبحانه مرآة للاعيان والظاهر فيها الاعيان فان
ثبت ان الوجود للحق لا لك بان يكون الاعيان مرائي للوجود الحق فيكون
الظاهر هو الوجود الحق لا الاعيان التي هي كالمرائي له فالحكم بخصوصيات
الاحكام والآثار لك فانت الحاكم بلا شك في وجود الحق وعليه بها وان ثبت
انك الموجود بان يكون وجود الحق مرآة للاعيان كما سبق ويكون
محكوما عليه بخصوصيات الاحكام والآثار فالحكم لك اي الحكم بها على
وجودك انت من حيث عينك الثابتة بلا شك فالحكم في الصورتين
لك تارة على وجود الحق وتارة على وجودك وان كان الحاكم الحق واعتبر
كونه حاكما فليس له سبحانه الا افاضة الوجود عليك وعلى احوالك لا ايجاد
حكم او اثر لا تقتضيه عينك والحكم بخصوصية كل حكم واثر لك من حيث عينك
الثابتة لا للحق فانه لا حكم للمطلق بخصوصيات الاحكام وعليك في وجودك
العيني لا عليه الا من حيث ظهوره فيك واتحاده بك فلا تحمد في المحامد
الا نفسك ولا تذم في المذام ايضا الا نفسك فان كل ما يصدر عنك
من المحامد والمذام انما هو ما تقتضيه عينك وتطلب من الحق سبحانه
افاضة الوجود عليها فكل المحامد والمذام راجعة اليك وما يبقى للحق سبحانه
الا حمد افاضة الوجود على عينك الثابتة وعلى احوال عينك لان ذلك
اي افاضة الوجود له اي للحق سبحانه لا لك لان ما لا وجود له في حد ذاته
كيف يفيض الوجود على غيره فانت غذاؤه بالاحكام حين اقتضيته
فيه واعطيته احكامك وذلك اذا كان الموجود المشهود هو الحق سبحانه

والاعيان

والاعيان مرائي له وهو غذاؤك بالوجود حين اقتضى بوجوده فيك
اقتضاء الغذاء في المغتذي واعطاك احكامه وذلك اذا كان الموجود
هو الاعيان ووجود الحق مرآة لها فتعين عليه ما تعين عليك فكما انك
غذاء له هو ايضا غذاؤك وكما ان تحكم عليه هو ايضا يحكم عليك فالامر
تارة صادر منه ايجادا او ايجابا متوجها اليك وتارة صادر منك
بلسان الحال والقول والفعل متوجها اليه ولما اثبت المشاركة بين الحق
وبين العبد اراد ان يبين ما به يمتاز عنه فقال غير انك تسمى مكلفا اسم مفعول
لتكليفه اياك ولكنه ما كلفك الا بما قلت له كلفني بحالك وبما انت عليه يعني
ما كلفك الحق سبحانه الا بما قلت له بلسان حالك وبلسان ما انت عليه من
الاستعداد كلفني به فبالحقيقة ما كلفك الا نفسك فالجار والمجرور في
قوله بحالك وقوله بما انت متعلق بالقول لا بالتكليف ولا يسمى هو سبحانه
مكلفا اسم مفعول بل هذا الاسم مختص بك فيحمدني بافاضة الوجود
علي واظهار كمالاتي بها اولا وبالثناء علي بكلامه حين يثني على عباده على
اختلاف درجاتهم ثانيا وبالسنة عباده ثالثا واحمده بجميع السنتي
القولية والحالية والفعلية ويعبدني اي يطيعني فيما اطلب منه بلسان
حالي واستعدادي من الوجود وتوابعه فاعبده شكرا لعبادته لي وعبادتي
له في الظاهر اقامة حدوده وحقوقه واوامره ونواهيه وفي الباطن
قبول تجلياته الذاتية والاسمائية وكان اطلاق العبادة على الحق سبحانه
بناء على المشاكلة والا فالشيخ رضي الله عنه كما يعلم من موقفاته من الادباء

المتمكنين لا المغلوبين ففي حال اي حال تجليه علي في المراتب الالهية او بعد
في حال تجليه في الاعيان الكونية احمده وانكره لاتصافنا بما يناسبنا في
المرتبة الالهية وكان هذا بلسان حال المحجوبين والاصحاب الشهود يراه
في كل شيء ويترهه فيعرفني في جميع المواطن وانكره في بعضها اي لا اعرفه و
بعد ما انكره اعرفه برفع الحجب فاشهده شهودا عيانيا في المجالي التفصيلية
واني من اين يتصف بالغني مطلقا وانا اساعده واسعده وهي انصره
واعينه في ظهور كماله الاسمائي فثبوت الغني له انما هو باعتبار الكمال
الذاتي لا مطلقا لذلك الاسعاد والمساعدة الحق اوجدني فاعلمه في نفسي
وهو اشارة الى مرتبة الكمال فاوجده بعد ما اعلمه في نفس العابدين واسرار
المريدين صورة مطابقة لما هو عليه في العين وفي ذلك اشارة الى مرتبة التكميل
ولا يبعد ان يقال معنى اوجده اجعله متمثلا بين عيني في العبادة او بذلك
جاء الحديث النبوي اعني قوله اعبد الله كانك تراه قال الشيخ
رضي الله عنه كذلك اشارة الى موطن الخيال وفي بعض النسخ كذاك
الحق بالكاف اي كما اساعده واسعده اوجدني الحق سبحانه فاعلمه
فاوجده بذا اي بالمعنى المذكور وهو ان الحق سبحانه انما اوجدني
لاسعده في ظهور الكمال الاسمائي الذي عمدته العلم والمعرفة جاء الحديث
القدسي المشهور منبها لنا على غاية ايجاده ايانا وهو كنت كنزا مخفيا
فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف وحقق في مقصده الذي
هو منه الغاية وهي معرفته سبحانه والعلم به ولما كان للخليل عليه السلام

بهذه

هذه المرتبة التي بها يسمى خليلا وهي تخلله وحصره جميع ما اتصفت به الذات
الالهية تخلل الرزق ذات المرزوقين بحيث لا يبقى فيه شيء الا تخلله لذلك
اي لكونه صاحب تلك المرتبة سمي القرى الذي من لوازمه ايصال الرزق
الى المرزوقين وجعله اي الخليل عليه السلام ابن مسرة الجيلي وهو كما قال
الشيخ رضي الله عنه في الفتوحات من اكابر اهل الطريق علما وحالا وكشفا
مع ميكائيل للارزاق اي لايصال الارزاق الى المرزوقين قال الشارح
الجندي رحمه الله الحملة الثمانية للعرش يوم الفصل والجزاء المذكورون في
قوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية اربعة منهم الملائكة واربعة
منهم وهم الانبياء الذين منهم ايضا جعلا ابن مسرة ابراهيم مع ميكائيل
عليهما السلام للارزاق وبالارزاق يكون تغذي المرزوقين فاذا
تخلل الرزق الذي هو الغذاء للمرزوق ذات المرزوق بحيث لا يبقى
فيه اي في المرزوق شيء من الاجزاء الا تخلله الرزق فان الغذاء بسبب
هذا التخلل المستوعب يسري في جميع اجزاء المغتذي كلها وما هنالك اي
في الجناب الالهي اجزاء لتنزهه وتقدسه عن التركيب فلا بد ان
يتخلل الخليل عليه السلام جميع المقامات الالهية والمراتب الربانية
المعبر عنها بالاسماء فانها لذلك الجناب بمنزلة الاجزاء للمغتذي فيظهر
منصوب معطوف على يتخلل اي لا بد ان يتخلل الخليل جميع المقامات
الاسمائية فيظهر بها اي بتلك المقامات والاسماء التي تخللها الخليل واتصف
بها ذاته جل وعلا في مظهرية الخليل عليه السلام وجواب لما اما قوله لذلك

سمي القرى او هو تاكيد لعلية مدخول لما للجواب وجوابه قوله فلا بد ان
يتخلل فنحن معشر المتخللين جميع المقامات والاسماء الالهية تخلل الرزق
اجزاء المرزوق مظاهر له سبحانه ظهرت فينا ذاته متلبسة بتلك الاسماء
والمقامات كما ثبتت وتحققت او لنا الكشفية او الوجدانية الدالة
على ما قلنا ونحن باعتبار اعياننا الوجودية العينية مظاهر له سبحانه
ايضا باعتبار اعياننا الثابتة فان مظهريتنا للذات الالهية واسمائها
انما هي بواسطة مظهريتنا لاعياننا الثابتة فان الذات الالهية انما تجلت
اولا بصور اعياننا الثابتة ثم بوساطتها بصورة اعياننا الخارجية
وليس له مظهر كامل تام الصالح انه الظاهر فيه سوى كوني اي الكون الجامع
الذي هو باعتبار جمعيته حقيقة آدم وباعتبار تفصيله حقيقة العالم وانما
اضافه الى نفسه لانه تمام حقيقته الكلية فنحن من حيث اعياننا الوجودية
في العين مظاهر له اي للحق سبحانه لكنه من هذه الحيثية متلبس بنا
من حيث اعياننا الثابتة بالمظهرية كما نحن من هذه الحيثية مظاهر لاعياننا
الثابتة كذلك نحن من هذه الحيثية مظاهر للوجود الحق سبحانه و
يمكن ان يتكلف ويقال كلمة بنا في الاصل ممدود وحذفت لضرورة
الشعر كالاناء في البيت الاخير والمراد به المظهر فان المظهر للظاهر
مثل بناء يسكن فيه فقوله نحن مبتدا وبناء خبره والكاف في قوله كنحن
لافادة تشبيه الحق سبحانه باعياننا الثابتة في كون ذواتنا
الخارجية مظاهر لكل واحد منهما يعني نحن باعياننا الموجودة في العين

للحق

للحق سبحانه بناء اي مظهر كما لاعياننا الثابتة في العلم فكما ان اعياننا الثابتة
ظاهرة في اعياننا الموجودة فكذلك الحق سبحانه ظاهر فينا وهذا الوجه
لم يخل عن تكلف لكنه يدفع عيب الايطاء عن القافية وعدم المناسبة
بين قوله كن له ونحن بنا فان المناسب ان يقال نحن به او كنحن لنا
كما وقع في بعض النسخ وكانه تغيير من بعض المتصرفين لتحصيل تلك المناسبة
فلي وجهان اي جهتان وحيثيتان هو وانا اي احدهما هويته الغيبية
المطلقة وثانيهما انانيتي العينية التشخصية اللاحقة اياها فمن الوجه
الاول انانيتي مستهلكة في هويته من غير امتياز بيننا فلا ربوبية ولا
عبودية ومن الوجه الثاني يحصل الامتياز ويظهر الربوبية والعبودية
وليس له انا بانا اي ليس له سبحانه انانية تقيده وتخرجه عن الاطلاق بسبب
تقيده بانانيتي المقيدة التشخصية ولكن فيّ اي في انانيتي مظهر اي
ظهوره فيلحقه انانية بسبب ظهوره في انانيتي ولكنه ليس منحصرا فيها
فان المطلق يظهر في المقيد متقيدا من غير تقيد به ويجوز ان يكون
المظهر اسم مكان وكلمة في تجريدية مثلها في قوله تعالى لقد كان لكم في رسول
الله اسوة حسنة فنحن له كمثل اناء بكسر الهمزة يعني نحن بانانيتنا المقيدة
مثل الاناء لهويته المطلقة فهي ظاهرة فينا متعينة بنا التعين ما في الاناء
بالاناء قال الشيخ مؤيد الدين الجندي يقولون لون الماء لون انائه
انا الآن من ماء اناء بلا لون والله يقول الحق بلسان عبده في بيان
الحقائق فلا انكار عليه اذ انكلم بمثل هذا المقال وهو يهدي السبيل

الموصل الى نيلها وقبولها لمن يشاء من الخلائق فلا اختيار لهم الا اخذ طريق
الهداية او الضلال فص حكمة حقية في كلمة اسحاقية وصف رضي الله عنه
هذه الحكمة بالحقية لان اسحق جعل ما رآه ابوه عليهما السلام في حضرة
الخيال حقا ثابتا في الحس حيث استسلم للذبح ولهذا اختصت به ثم انه
رضي الله عنه اورد هذه الحكمة تلو الحكمة المهيمية لان الحكمة المهيمية نسبة
الى المهيمين الذين هم من الارواح المجردة وهذه الحكمة متعلقة بعالم
المثال الذي هو تلو عالم الارواح فداء نبي مصدر مضاف الى مفعوله
يقال فداه وفاداه اذا اعطى فداءه فانقذه وهو مبتداء خبره ذبح
ذبح الذبح الاول بفتح الذال مصدر والثاني بكسرها ما يتهيأ للذبح وجعل
بعضهم الفداء بمعنى المفدى مبتداء والذبح بكسر الذال مضافا الى مثله
خبره واراد بالذبح المضاف الكبش وبالمضاف اليه اسحق وعلى التقديرين
فالجملة اما خبرية او استفهامية بتقدير الاستفهام للتعجب وذهب بعضهم الى
ان الفداء خبر مبتداء محذوف اي نعني فداء نبي وقوله ذبح بكسر الذال
فيهما ورفع الاول خبر بعد خبر وقوله لقربان اي لان يتقرب به الى الله تعالى
اما بالذبح ان كان مذكورا بصريحه او بما يفهم من الذبح الاول او الثاني واين
ثواج الكبش الثواج بضم الثاء المثلثة صوت الغنم من نوس انسان
والنوس صوت سوق الابل يقال نست الابل اي سقتها يعني اين مرتبة
الثواج الذي هو من خواص الكبش وهو صوت طبيعي له من مرتبة النوس
الذي من خواص الانسان ومن جملة الحداء المشتمل على الالفاظ فصيحة

ومعاني

ومعاني دقيقة والحان لطيفة فكما بين خاصيتهما من التفاوت الظاهر
فكذلك بين ذاتيهما فاين الكبش من الانسان فكيف يكون فداء له و
الفداء ينبغي ان يساوي المفدى عنه اعلم انه ذهب الى كون الذبيح
اسحق عليه السلام طائفة كثيرة من السلف واليهود قاطبة وذهب
الاكثرون الى انه اسمعيل عليه السلام والشيخ رضي الله عنه فيما ذهب اليه
معذور فانه بمقتضى مبشرته مامور وعظمه اي الكبش الله العظيم حيث
جعله فداء لنبي عظيم عناية به اي بالكبش او بنا معشر بني آدم ويدل عليه
النفي دخولا اوليا لا او بحذف الياء اكتفاء بالكسرة هكذا في النسخة
المقروءة على الشيخ رضي الله عنه وفي النسخ لم ادر من اي ميزان وقع اي من
ميزان عناية الله بنا او من ميزان عنايته بالكبش وانما جعل عنايته سبحانه
ميزانا اذ بعنايته يعرف مقادير الاشياء ومراتبها كما يعرف بالميزان اوزانها
ولا شك ان البدن جمع بدنة بالتحريك وهي ناقة او بقرة تنحر بمكة اعظم
من الكبش قيمة ولهذا صارت عوضا عن سبعة من الضحايا وقد نزلت
اي انحطت هي بذاتها عن ذبح كبش لقربان لانه جعل فداء عن نبي
دون البدن وبه تقرب الى الحق دونها فليت شعري كيف ناب
بذاته شخيص كبش اي صغير مع وصفه بالعظم اشارة الى حقارته بالنسبة
الى المفدى عنه الذي عبر عنه بقوله عن خليفة رحمن يعني اسحق عليه السلام
ولما استغرب رضي الله عنه في الابيات السابقة جعل فداء نبي ذبح لكبش
لعدم المناسبة بينهما اراد ان يدفع ذلك الاستغراب فقال الم تدر ان

الامر اي امر الوجود فيه اي في ذلك الامر مرتب اي واقع على ترتيب خاص
وفاء اي كمال وتمامية لبعض الامور كسب الربح يقال تجارة مربحة اي كاسبة
الربح ونقص وعدم تمامية لبعض آخر منها لخسران اي لخسران ذلك الكسب
والحاصل ان بين الموجودات تفاوتا وترتيبا في الشرف والخسة فقوله مرتب
خبر ان وقوله وفاء مع ما عطف عليه فاعله او هو مبتداء ومرتب خبره والجملة
خبر ان او نقول معناه ان امر الشرف والخسة فيه اي في الكبش مرتب اي داخل
في مرتبة خاصة فيها وفاء وتمامية لكسب الشرف بالنسبة الى بعض وهو
الاناسي الحيوانيون فان الكبش اشرف منهم ونقص وعدم تمامية لخسران
ذلك الكسب بالنسبة الى بعض آخر وهو النبات والجماد فانهما اشرف
من الحيوان الذي من جملته الكبش ثم شرع رضي الله عنه في بيان مرتبته
بقوله فلا خلق من المولدات اعلى من جماد فانها باسرها مفطورة على معرفة
الله كشفا وشهودا بحسب الذات واعلاها في المعرفة الذاتية الفطرية
الجماد فانه ليس فيه تغير اصلا عن فطرته الاصلية يدل على ذلك كمال انقياده
لله تعالى وثباته تحت تصرفاته وبعده اي بعد الجماد ودونه نبات على
قدر متنوع يكون بحسب نوعه لظهور قوة النمو فيه واوزان اي اقدار
معينة بتعين صنفي او شخصي بحسب اصنافه واشخاصه فان الوزن
ايضا هو القدر والمرتبة يقال فلان لا وزن له عند السلطان اي لا
قدر له ولا قيمة عنده وانما كان النبات بعد الجماد ودونه لانه زاد فيه
على اصل الفطرة الجمادية النمو وذلك نوع تصرف طبيعي يضاف اليه فبقدر
هذا التصرف والاضافة ينقص مرتبته من معرفة الجماد فانه اذا كان صاحب

معرفة

معرفة وشهود لا يبعد ان يصير شهود هذا التصرف والاضافة حجابا على شهود
الحق تعالى وذو الحس يعني الحيوان بعد النبت ودونه لزيادة الحس
والحركة الارادية فيه واضافتهما اليه فبقدرهما ينقص معرفته لما عرفت
في النبات والكل اي كل من الجماد والنبات والحيوان عارف بخلاقه
وموجده كشفا اي معرفة كشف وايضاح برهان كشفي لا برهان نظري
فان ذلك من خواص الانسان فحاصل الكلام على ان الكل عارفا بخلاقه معلوم
لنا كشفا وايضاح برهان لا يلايم البيت الآتي اعني قوله واما المسمى آدما
الذي ليس له من الآدمية الا الاسم وهو الانسان الحيوان فمقيد بعقل
وفكر مشوب بالوهم ان كان من اهل النظر او قلادة ايمان ان كان من
اهل التقليد الايماني فينقص معرفته من معرفة ساير الحيوانات لزيادة
الآثار النفسية والتصرفات العرضية من الفكر والتقليد وغيرهما فبقدرها
ينقص معرفته من ساير الحيوانات فظهر من هذا ان الكبش ان كان ادنى
واخس من النبات والجماد لكنه اعلى واشرف من الاناسي الحيوانيين
فبهذا العلو والشرف يناسب ان يكون فداء للانسان شريف بهذا
اي بما ذكرنا من بيان مراتب المولدات قال سهل يعني سهل بن عبد الله
التستري قدس الله تعالى سره والمحقق كاينا من كان مثلنا في القول
بهذا فانا يعني سهلا ونفسه واياهم يعني ساير المحققين المماثلين لهما في
هذا القول بمنزل احسان ومقام مشاهدة فنعرف ونشاهد الامور على
ما هي عليه فمن شهد الامر الذي قد شهدته يقول بقولي في خفاء واعلان

اى فى السر والعلانية ولا ملتفت قولا يخالف قولنا من اقوال المحجوبين من
اهل النظر والمقلدين لهم واصحاب الظواهر الذين لا علم لهم بالبواطن ولا بكنه
السراء يعنى بيان الحقايق الذى هو غذاء القلب والروح كالسراء يعنى
المنطة للجسم فى ارض عميان يعنى فى ارض استعداد هؤلاء الطوايف
الذين لا يبصرون الحق ولا يشاهدونه فى جميع الاشياء هم اى هؤلاء العميان
هم الصم عن استماع الحق والبكم عن الاقرار به الذين اتى بهم اى ذكرهم
جامعين لهذه الاوصاف الثلثة لا سماعنا النبى المعصوم عن تهمة
الكذب صلى الله عليه وسلم فى نص قرآن يريد قوله تعالى صم بكم عمى فهم
لا يرجعون اعلم ايدنا الله واياك لادراك الحقايق على ما هى عليه
ان ابراهيم الخليل على نبينا وعليه الصلوة والسلام قال لابنه اسحق
عليه السلام انى ارى فى المنام انى اذبحك والمنام حضرة الخيال
المقيد الذى من شانه ان يعبر عن الصور المتمثلة فيها الى المعانى المقصودة
منها فلم يعبرها ابراهيم عليه السلام اى لم يتجاوز الى المقصود من الصور
المرئية فيها لما تعوّد به من الاخذ عن عالم المثال المطلق وكل ما اخذ منه
لا بد ان يكون حقا مطابقا للواقع من غير تعبير فلما شاهد عليه السلام
صورة ذبح ابنه فيه ظن انه مامور به من غير تعبير وتاويل فتصدى له
وكان كبش ظهر فى صورة ابن ابراهيم فى المنام لمناسبة واقعة بينهما
وهى الاستسلام والانقياد فكان مراد الله سبحانه الكبش لا ابن ابراهيم
فصدّق ابراهيم الرويا اى حقق الصورة المرئية وجعلها صادقة

مطابقة

مطابقة للصورة الحسية الخارجية بالاقدام على الذبح والتوجه لمقدماته
ففداه اى ابن ابراهيم ربه لينقذه من الذبح وذكر الفداء ههنا انما هو
من جهة وهم ابراهيم وظنه والا لم يكن فداء حقيقة بالذبح العظيم الذى هو تعبير
رؤياه عند الله وهو اى ابراهيم عليه السلام لا يشعر بذلك التعبير لما
اخفاه الله سبحانه عليه لحكمة تقتضيه والتفصيل فى هذا المقام على ما فهم
من كلام الشيخ رضى الله عنه وشارحى كلامه ان ابراهيم الخليل صلوات
الله عليه كان قبل هذا المنام معودا بالاخذ عن عالم المثال الذى من
شانه ان يطابق الصور المرئية فيه الصور الظاهرة فى الحس من غير
اختلال فلا حاجة فيه الى التعبير فلما تحقق بالفناء فى الله بالكلية واقتضى
ذلك ترقيه عن هذا المشهد بان يشاهد الامور فى مراتب هى اعلى من
من مرتبة المثال او فى نفسه وقلبه من الوجه الخاص من غير توسط امر آخر
اراد الله سبحانه ان يظهر فى الحس صورة تحققه بالفناء هى ذبح الكبش وان
يرقيه عن هذا المشهد فاراه فى المنام ذبح الكبش ولكن فى صورة ذبح ابنه
وستر عليه المقصود منه واوقع فى وهمه ان ذبح ابنه هو المقصود بعينه
بناء على ما اعتاده من الاخذ عن عالم المثال فاعتقد صدق ما وقع فى وهمه من
ذبح ابنه فتصدى له وانقاد له ابنه فظهر كمال استسلامهما وانقيادهما
لله تعالى فجعل سبحانه الذبح العظيم فداء لابنه وانقذه من الذبح فتحقق
له ان مراد الله من منامه هو ذبح الكبش ليكون صورة حسية لتحقق
ابراهيم بالفناء فيه وحصل له الترقى عن مشهده المعتاد فان الصور المرئية

لم يكن من عالم المثال بل فاض هذا المعنى عليه من مرتبة اخرى فوق عالم
المثال او انبعث من قلبه وصورته متخيلته تلك الصورة وعلم ذلك
الترقى ايضا حيث وقع منه ذبح الكبش لا ذبح ابنه ولا يخفى على المنصف
ان ذلك بيان لحسن تربية الله سبحانه ابراهيم الخليل عليه السلام وليس فيه
شايبة سوء ادب من الشيخ رضى الله عنه بالنسبة الى ابراهيم عليه السلام
وكتب بعض من اشتهر بالفضل بخطه على الهامش فى هذا المقام هذا الكلام
زخرفه الشيخ ولا اراه حقا بل كله صادر عن سوء ادب ومحامله ان يقال
انه صدر عنه فى حال كونه مغلوبا والحق فى ذلك والله اعلم ان ابراهيم
عليه السلام راى فى المنام انه باشر الذبح يعنى انه اضجع ابنه واخذ المدية
وامرها على حلقومه ليقطعه ولكن لم يحصل القطع وهذا هو المراد بقوله انى
ارى فى المنام انى اذبحك اى رايت انى مشتغل بافعال الذبح ولا يلزم منه
تمامه وقد وقع منه فى اليقظة ما رآه فى المنام ووطن هو وابنه الانفس
لذلك فلما تم العزم ووجد مقدمات الذبح حصل المقصود من الابتلاء
فتداركه الله برحمته باعطاء الذبح ليذبح فداء له فوقع ما راه بعينه ولم
يكن رؤياه وهما وخيالا حاشا منصب الخلة عن مثل هذا الخطاء والله ولى
التوفيق والعجب من هذا الفاضل من كل معترض على الشيخ رضى الله عنه
فى هذا الكتاب فان ما ذكره الشيخ فى مفتتح الكتاب من مبشرة اريها
وان ما اورده فى هذا الكتاب ما حده له رسول الله صلى الله عليه وسلم من
غير زيادة ولا نقصان ان كان مسلما منه فلا مجال للاعتراض عليه فان

فاكل

ذلك يعود الى النبى صلى الله عليه وسلم وان لم يكن مسلما عنده لما اعتقد
ان ذلك افتراء وكذب او سهو وخطاء فالاعتراض عليه ذلك لا هذا
وكيف لا يسلم ذلك من اطلع على احواله ومقاماته ومكاشفاته مما ادرجه
فى هذا الكتاب وساير مصنفاته فالتجلى الصورى فى حضرة الخيال
المقيد محتاج الى علم آخر يسمى بعلم التعبير يدرك به ما اراد الله تعالى بتلك
الصورة الظاهرة فى حضرة الخيال بازائه وهو معرفة المناسبات
التى بين الصور ومعانيها ومعرفة مراتب النفوس التى يظهر تلك
الصور فى خيالاتهم ومعرفة الازمنة والامكنة وغير ذلك مما له مدخل فى التعبير
فانه قد يختلف حكم الصورة الواحدة بالنسبة الى اشخاص مختلفة المراتب
بل بالنسبة الى شخص واحد فى زمانين او مكانين وبكمال هذه المعرفة
ونقصانها يتفاوت حال المعبرين فى الاصابة والخطاء فى التعبير الا ترى
كيف قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لابى بكر رضى الله عنه فى تعبيره
الرويا اصبت بعضا واخطات بعضا فناله اى رسول الله صلى الله
عليه وسلم ابو بكر ان يعرفه ما اصاب فيه وما اخطا فلم يفعل صلى الله عليه
وسلم عن ابن عباس رضى الله عنهما قال كان ابو هريرة يحدث ان
رجلا اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انى رايت ظلة ينطف
منها السمن والعسل وارى الناس يتكففون فى ايديهم فالمستكثر والمستقل
وارى سببا واصلا من السماء الى الارض فاراك يا رسول الله اخذت
به فعلوت ثم اخذ به رجل آخر فعلا ثم اخذ به رجل آخر فعلا ثم اخذ به

رجلا آخر فانقطع به ثم وُصل له فعلا فقال ابو بكر اى رسول بابي انت وامي
لتدعني فلاعبرها فقال اعبرها فقال اما الظلة فظلة الاسلام واما ما ينطف
من السمن والعسل فهو القرآن لينه وحلاوته واما المستكثر والمستقل
فهو المستكثر من القرآن والمستقل منه واما السبب الواصل من السماء الى
الارض فهو الحق الذي انت عليه تأخذ به فيعليك الله ثم يأخذ به بعدك
رجل آخر فيعلو به ثم يأخذ به رجل آخر بعده فيعلو به ثم يأخذ به رجل آخر
بعده فينقطع به ثم يوصل له فيعلو اى رسول الله لتحدثني اصبت ام اخطأت
فقال النبي صلى الله عليه وسلم اصبت بعضا واخطأت بعضا فقال اقسمت
بابي انت وامي يا رسول الله لتحدثني ما الذي اخطأت فقال النبي صلى
الله عليه وسلم لا تقسم هذا حديث متفق على صحته وقال الله لابراهيم
عليه السلام حين ناداه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا اى جعلت
ظاهرها صادقا مطابقا للواقع بالاقدام على مقدماته وما قال الله تعالى
له اى لابراهيم عليه السلام صدقت في الرؤيا بانه ابنك اى ما قال له
صدقت في رؤياك حيث حكمت انه اى المرئي فيها هو ابنك حقيقة لانه ما
عبرها بل اخذ بظاهر ما راى من غير تعبير والرؤيا
تطلب التعبير في اكثر الصور فلا ينبغي ان تحمل على ظاهرها على سبيل القطع ولذلك
اى يطلب الرؤيا التعبير قال العزيز ان كنتم للرؤيا تعبرون ومعنى التعبير
معنى العبور اللازم له الجواز في صورة ما راى الى امر آخر هو المراد بها
فكانت البقر العجاف التي رآها العزيز في منامه سنين في المحل اى القحط

والخلاء

والخلاء والبقر السمان سنين في الخصب اى السعة فلو صدق في الرؤيا
اى لو كان ابراهيم عليه السلام صادقا فيما حكم به ان المرئي في رؤياه هو ابنه
لذبح ابنه لانه راى انه كان يذبحه وانما صدق الرؤيا اى جعلها صادقة
في ان ذلك المرئي عين ولده فتصدى لذبحه وما كان ذلك المرئي عند الله
الا الذبح العظيم متمثلا في صورة ولده ففداه اى الحق سبحانه ولده بالذبح
العظيم وانما سماه فداء لما وقع في ذهن ابراهيم عليه السلام من ان المرئي
هو ابنه ما هو اى ليس هو فداء في نفس الامر عند الله فصور الحس اى ادرك
الحس الذبح بالكسر اى صورته المحسوسة حين ذبحه او صور الحس اى
حاسة البصر الذبح في الحس المشترك وصور الخيال قبل الذبح في المنام ابن ابراهيم
فلو راى ابراهيم الكبش بصورته في الخيال لعبر الكبش غائبا بابنه او
بامر آخر يكون مرادا بتلك الصورة ثم قال تعالى ان هذا اى تصوير الكبش
بصورة ابنه لهو البلاء المبين اى الاختبار الظاهر يقال بلوته اى
اختبرته يعني الاختبار في العلم فان الحق سبحانه اختبر ابراهيم عليه السلام
انه هل يعلم ما يقتضيه غالبا موطن الرؤيا من التعبير ام لا يعلم وانما اختبره
لانه تعالى يعلم ان موطن الخيال اذا تمثل فيه معنى يطلب التعبير غالبا
فغفل ابراهيم عليه السلام عما يستحقه موطن الخيال فما وفى الموطن حقه
وصدق الرؤيا لهذا السبب كما فعل بقي بن مخلد الامام صاحب المسند
في الحديث سمع في الخبر الذي ثبت عنده انه عليه السلام قال من رآني
على ما انا عليه من الحلية في النوم حقيقة فقد رآني في اليقظة اى حكم

لرؤيتي في النوم حكم رؤيتي في اليقظة فيما سياتي فان الشيطان لا يتمثل على
صورتي وانما لم يتمثل الشيطان بصورته عليه السلام فانه مظهر للاسم الهادي
ومبعوث للهداية والشيطان مظهر للاسم المضل ومخلوق للاضلال
فلو كان له تمكن من التمثل بصورته عليه السلام لاختل امر الهداية فان قلت
لا يلزم من عدم تمكن الشيطان من التمثل بصورته عليه السلام ان يكون
صورته عليه المثالية عينه عليه السلام لا غيره لجواز ان يتمثل بصورته
ملكا وروح انساني او معنى من المعاني كشرعه وسنته وغير ذلك مما ينسبه
اليه في معنى الهداية وغيرها قلت يمكن ان يكون سنة الله سبحانه جارية
بان لا يتمثل بصورته وحليته عليه السلام شيء اصلا تعظيما لشأنه ويكون
تخصيص الشيطان بالذكر للاهتمام بنفي تمكنه من التمثل بصورته عليه السلام
لما لا يخفى وجهه فرآه اى النبي صلى الله عليه وسلم بقي بن مخلد وسقاه النبي
صلى الله عليه وسلم في هذه الرؤيا لبنا فصدق بقي بن مخلد رؤياه بعد ما استيقظ
واستقاء فقاء لبنا ولو عبر رؤياه لكان ذلك اللبن علما تمثل بصورة اللبن
فان اللبن كما انه يغذي الابدان ويربيها من اول الفطرة الى آخرها كذلك
العلم تغذى الارواح في جميع احوالها فحرمه الله اى بقي بن مخلد علما كثيرا
على قدر ما شرب ثم قاء من اللبن فكان الاحرى بحاله ان يعبر اللبن بالعلم
كما ينبغي وان اورث له ذلك زيادة طمأنينة بصدق ذلك الخبر
الا ترى رسول الله صلى الله عليه وسلم اتي في المنام بقدح لبن قال
فشربته حتى خرج الري من اظافري ثم اعطيت فضلي عمر قيل ما اولته يا رسو

الله

الله قال اولته العلم وما تركه لبنا على صورة ما رآه لعلمه بموطن الرؤيا وما
يقتضي من التعبير ولما انجر الكلام الى ذكر رؤية النبي صلى الله عليه وسلم
في المنام اراد ان يحقق ان المرئي ما هو فقال وقد علم ان صورة
النبي صلى الله عليه وسلم التي شاهدها الحس عند موته صلى الله عليه وسلم
انها في المدينة مدفونة فقوله انها اما بكسر الهمزة على ان يكون مع اسمها
وخبرها جزاء لان المفتوحة او بفتحها على ان يكون تكرارا لها لبعد وقع بينها
وبين خبرها وعلم ايضا ان صورة روحه اى روح النبي صلى الله عليه وسلم
ولطيفته الروحانية ما شاهدها احد بل ما شاهد احد الصورة الروحانية
مطلقا من احد ولا من نفسه فانها من المجردات التي ليس من شأنها ان
يشاهدها الحس بل انما يدركها العقل بآثارها كل روح من الارواح
بهذه المثابة اى ليس من شأنه ان يشاهده الحس فيتجسد اى يتمثل
له اى للرائي روح النبي صلى الله عليه وسلم في المنام بصورة جسده
المطهر المكرم حال كون تلك الصورة كما مات عليه اى مماثلة للصورة
التي عليها النبي صلى الله عليه وسلم لا يخرم بالخاء المعجمة والراء المهملة من
الخرم وهو القطع اى لا يقطع منه اى مما مات عليه شيئا فهو اى ما رآه
في المنام محمد صلى الله عليه وسلم المرئي من حيث روحه الظاهر في صورة
جسدية اى مثالية فان الجسد في اصطلاح هذه الطائفة يطلق غالبا
على الصورة المثالية تشبه الصورة المدفونة في المدينة لا يمكن للشيطان
ان يتصور اى يتمثل بصورة جسده المثالي المماثل لجسمه المطهر صلى الله

عليه وسلم

عصمه من الله تعالى في حق الرائي ان يلتبس الامر ولهذا من رآه بهذه
الصورة الجسدية المشابهة لصورته المدفونة في المدينة ياخذ جميع ما
يامره به او نهاه عنه او يخبره كما كان ياخذ عنه عليه السلام في الحيوة
الدنيا من الاحكام على حسب ما يكون اي يوجد منه اللفظ الدال عليه
اي على ما ياخذه منه من نص او ظاهر او مجمل او ما كان او اي شيء كان
من اقسام اللفظ بلا تعبير ولا تاويل فان اعطاه اي النبي صلى الله عليه
وسلم الرائي شيئا في المنام فان ذلك الشيء المعطى هو الذي يدخله
التعبير في بعض الصور فان خرج ذلك الشيء في الحس كما كان في الخيال
بعينه فتلك رؤيا لا تعبير لها وبهذا القدر الذي هو قسم من الرؤيا جزم
وعليه اعتمد ابراهيم الخليل عليه السلام وتقي بن مخلد مع ان رؤياهما
لم يكن من هذا القسم الذي يطلب التعبير ولما كان للرؤيا هذان الوجهان
اي التعبير وعدمه وعلمنا الله فيما فعل بابراهيم من رؤيته الكبش بصورة
ابنه وعدم اطلاعه على المراد منها اولا واعطاء الفدية وتمكنه من ذبحها
ليعلم المراد آخرا وما قال له من قوله يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا لا صدقتها
فيها الادب يعني ادب موطن الرؤيا وهو عدم القطع بظاهرها وتعبيرها
بالمراد منها اذا دل دليل على عدم ارادة ظاهرها وكلة الامر فيها الى
الحق سبحانه ليظهر على الرائي ان المراد بها اما ظاهرها بلا تعبير او امر آخر بتعبيره
وانا مع تعليم ذلك الادب لما يعطيه مقام النبوة اي لان مقام النبوة
مع جلالة قدرها ورفعة شانها يعطي ذلك الادب ويستدعيه فكيف بمقام

المتابعة

المتابعة التي دونها وقوله علمنا في رؤيتنا الحق تعالى جواب لما اي
لما كانت الرؤيا يحتمل وجهين التعبير وعدمه وعند ظهور الدليل
على عدم ارادة ظاهرها بتعيين التعبير علمنا في رؤيتنا الحق تعالى
في موطن الرؤيا في صورة يردها الدليل العقلي ان نعبر تلك الصورة
بالحق المشروع اي بالحكم الحق الثابت الذي شرعه الحق سبحانه اما في
حق حال الرائي او المكان الذي رآه فيه او فيما يجري في حقه صورة الحق
بالحق المشروع فيهما اي الرائي والمكان معا او غير ذلك كالزمان مثلا وكان الظاهر
في العبارة ان يقال في حقهما معا وكانه عدل الى الضمير المرفوع بتاويل الجملة كما ذكرنا
وذلك كما روي ان بعض الصالحين رأى الحق في المنام في دهليز بيته فلطم في
وجهه فعبرها لك اخللت بالحكم الشرعي في اخذ دهليز بيتك فتفحص عن ذلك فاذا
هو وقف مسجد بيع بغصب فان لم يردها اي رؤية الحق الدليل العقلي ابقينا
على ما رأيناها كما نرى الحق في الاخرة بتحوله في الصور سواء من غير فرق بالكلية
اي الحق المتجلي في مقام واحديته بالفيض الاقدس بصور الاعيان الثابتة
واستعداداتها الرحمن المتجلي عليها بالفيض المقدس لترتب آثارها عليها
في كل موطن من المواطن من الصور جمع صورة مما يخفى كالروحانيات وما هو
ظاهر كالجسمانيات فان قلت مشيرا الى ما رأيته من تلك الصور هذا المرئي هو
الحق تعالى فقد تكون صادقا باعتبار اتحاد الظاهر بالمظهر وان قلت هذا المرئي
امر آخر غير الحق انت عابر اي متجاوز من جهة الوحدة بين الظاهر والمظهر
الى جهة الكثرة والمغايرة بينهما وما حكمه الذي هو تجليه الوجودي منحصرا في

موطن دون موطن ولكنه سبحانه بالحق اي بتجليه بالوجود الحق للخلق ساتر
اي كاشف للخلق ومظهر اياهم بكشف حجاب الخفاء عن وجوه اعيانهم الثابتة
اذا ما تجلى للعيون الحسية الخيالية التي من شانها الاقتصار على التشبيه
في صور حسية او مثالية ترده عقول ناقصة مقتصرة على التنزيه غير مهتدية
بنور الكشف والمشاهدة الى الجمع بين التنزيه والتشبيه وذلك الرد انما هو
ببرهان اي بسبب برهان عليه تثابر وتواظب تلك العقول مما ينتج تنزيهه
تعالى عما ينبئ عن التشبيه ويقبل اي تجليه للعقول في مجلى العقول اي في مجلى
ترتضيه العقول وهو مقام التنزيه ويقبل للخيال في المجلى الذي يسمى خيالا
فما يقبله العقول يرده الخيال وما يقبله الخيال يرده العقول والشهود
الصحيح النواظر اي شهود النواظر المشار اليها بقوله تعالى
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وهي التي تشاهد الحق سبحانه في المجالي
كلها حسية كانت او مثالية او عقلية يقول ابو يزيد رضي الله عنه في هذا
المقام اي مقام هذا الكشف التام والشهود العام لو ان العرش وما حواه
اي من السموات والارضين وما بينهما مائة الف الف مرة وقع في زاوية
من زوايا قلب العارف ما احس اي العارف او قلبه بها لحقارتها بالنسبة
الى سعة قلبه لانها متناهية وسعة القلب غير متناهية لانه باطلاقه مقابل
لاطلاق الحق الغير المتناهي وليس المتناهي قدر محسوس بالنسبة الى الغير المتناهي
وهذا الذي ذكرناه من قول ابي يزيد ومدح ابي يزيد اي بيان وسعه وتصويره
سعة قلبه بل سعة قلب العارف مطلقا بالنظر في عالم الاجسام وقياسه

اليه

اليه تقريبا الى فهم المحجوبين لا بالقياس الى الموجودات كلها فان لها ايضا
هذه النسبة الى سعة قلبه بل قلب كل عارف ولهذا قال رضي الله عنه مترقيا
عما قاله ابو يزيد بل اقول لو ان ما لا يتناهى وجوده روحانيا كان او
جسمانيا مما وجد ويوجد الى الابد فان الموجودات بالفعل في كل زمان
متناهية يقدر اي يفرض انتهاء وجوده ولو كان مستحيلا وانما
تقدر ذلك لان غير المتناهي لا يحاط مع العين الموجدة له اي التي هي واسطة
في ايجاده وهي الحق المخلوق به المشار اليه بقوله تعالى وما خلقنا
السموات والارض وما بينهما الا بالحق وقع في زاوية من زوايا قلب
العارف سواء كان ابا يزيد او غيره ما احس بذلك حال كونه حاصلا
في علمه مبسوطا في ما بين معلوماته ونبه رضي الله عنه بهذا التقييد على ان
المراد بعدم الاحساس به ان لا يكون له قدر محسوس لا نفي العلم ثم استدل
رضي الله عنه على ما قاله بقوله فانه قد ثبت بما قال تعالى لا يسعني ارضي
ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن ان القلب وسع الحق
وذلك لاستعداده تجلياته الذاتية والاسمائية الغير المتناهية واحدا
بعد واحد ومع ذلك لا يتصف بالري اي لا يقنع بما يحصل له فلو
امتلأ اي القلب بالحق لانتهاء استعداداته وامتلائها بما يرد عليه
من صور التجليات لارتوى وقنع بما يرد عليه ولكنه لا يمتلئ ولا يرتوي
لان كل تجل يرد عليه يورث له استعدادا وتعطشا الى تجل آخر فيكون الى
غير النهاية فاين هو من الامتلاء والارتواء واذا لم يمتل ولم يرتو فكل

ما فرض متناهيا لم يكن له قدر محسوس بالنسبة الى استعداداتنا الغير المتناهية
وقد قال ذلك اى ما ذكر من عدم اتصاف القلب بالرى ابو يزيد
رضى الله عنه فى قوله الرجل من يتحسى بحار السموات والارض ولسانه
خارج يلهث عطشا وقوله . شربت الحب كاسا بعد كاس . فما نفد الشراب
وما رويت . ولقد نبهنا على هذا المقام بقولنا يا خالق الاشياء يعنى مقدر
اعيانها الثابتة فى العلم ومفيض الوجود على تلك الاعيان فى العين فى
نفسه اى فى ذاته انت لما تخلقه جامع اما بحسب مرتبة الجمع فلكون الاعيان
الثابتة والخارجية مندرجة مندمجة فيه بالقوة واما بحسب مرتبة
الفرق فلانه سار فى الكل وبهذه السراية بحسبها تخلق علما وعينا ما لا ينتهى
كونه اى وجوده الى حد لم يبق شئ فيك منتعلق بتخلق اى فى ذاتك فانت
الضيق فان خلقك اياه عبارة عن ظهورك بصورته وتقيدك بحسبه
والتقيد ضيق بالنسبة الى الاطلاق الواسع لعدم تقيد ظهورك بشئ
دون شئ بل تسع جميع المقيدات او انت الضيق باعتبار احدية الذات
التى لا مجال للثنوية فيها اصلا الواسع باعتبار تجليك الاحدى الجمعى فى الكل
. لو ان ما قد خلق الله مالاح بقلبى فجره الساطع فيه تقديم وتاخير اى لو ان
ما قد خلق الله بقلبى اى تلبس به تمكن فيه مالاح فجره او جزاء ان تعلق
بقرينة اللاحق اى لو ان ما قد خلق الله بقلبى مالاح بقلبى فجره اى فجر
ما خلق الله يعنى نور وجوده الساطع عن مرتبة خفاء العدم من وسع
الحق العزيز الشأن اى فما شأن من خلق بنشأته فكيف الامر اى امر سعة القلب

باسانح ثم ذكر رضى الله عنه مسئلة غريبة يفهم منها سعة القلب وعدم ضيقه
عن الخلق فقال بالوهم يخلق كل انسان فى قوة خياله ما لا وجود له الا فيها
وهذا هو الامر العام الشامل لكل انسان والعارف الكامل المتصرف
فى الوجود مع اشتراكه مع الكل فى ذلك فله خصوص مرتبة فى الخلق وهو انه
يخلق بهمته اى بتوجيه وتسليط نفسه بجميع قواه على فعل الايجاد حين
تحققه بالاسم الخالق ما يكون له وجود من خارج محل الهمة يعنى النفس و
الخيال احترز بذلك عن خلق اصحاب السيمياء والشعبذة فانهم يظهرون
صورا لكن فى خيالات الحاضرين وهى محل الهمة منهم بخلاف العارف
المتصرف فانه يخلق بهمته ما يخلق من الصور قايما بنفسه كساير الموجودات
العينية ولكن لا تزال الهمة اى همة العارف بحفظه ولا يؤده اى
لا يثقله حفظه اى حفظ ما خلقته فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما
خلق فلا يشاهده ولا يحضر معه عدم ذلك المخلوق لانعدام علة بقائه
وهى حضور العارف معه الا ان يكون العارف لسعة قلبه قد ضبط
جميع الحضرات الخمس الكلية التى هى حضرة العماء وحضرة الارواح وحضرة
المثال المطلق وحضرة المثال المقيد وحضرة الحس والشهادة وهو
لا يغفل مطلقا اى والحال انه ليس من شأنه ان يغفل غفلة مستوعبة
لجميع الحضرات بل لا بد له من حضرة يشهدها فاذا خلق العارف بهمته
ما خلق وله هذه الاحاطة بالحضرات ظهر ذلك الخلق بصورته التى
له فى كل حضرة وصارت الصور يحفظ بعضها بعضا بسراية حقيقة همته

من كل صورة الى سايرها فاذا غفل العارف عن حضرة ما او حضرات وهو
شاهد حضرة ما من الحضرات حافظ لما فيها اى فى تلك الحضرة من صورة خلقه
التى فى تلك الحضرات انحفظت جميع الصور فى جميع الحضرات بحفظه تلك
الصورة الواحدة فى الحضرة التى ما غفل عنها وعدم غفلته عنها مما لا بد
له من حضرة يشهدها لان الغفلة لا تعم الحضرات كلها قط بان لا يحضر
احد مع واحدة منها لا فى العموم اى عموم الخلايق ولا فى الخصوص اى
خصوصهم فان غاب العارف من حضرة فلا بد ان يحضر مع حضرة اخرى
فلا يغفل عن جميع الحضرات مطلقا ولكن يمكن ان يغفل عن صورة ما خلقه
فى جميع الحضرات وان لم يغفل عن جميع الحضرات ولهذا ينعدم مخلوق العارف
بالاعراض عنه مطلقا ومثال ذلك ما اذا خلق العارف بجمعية الهمة
خارج محل الهمة كالحس مثلا صورة محسوسة وحفظها بدوام شهوده لها
والحضور معها حسا فمتى طرأ عليه غفلة بالنوم مثلا وغاب عن الحس عدمت
هذه الصورة المحسوسة عن مرتبة الحس ولم يبق لان شرط بقائها انما هو
حضور العارف معها حسا وقد زال ذلك الشرط الا ان يكون العارف
قد ثبت جميع الحضرات فكان عارفا بحضرة الحس وحضرة المثال و
الخيال وارتباط بعضها ببعض وسريت حقيقة همته من بعضها الى بعض
فانه وان غفل عن حضرة الحس وعن شهود صورة مخلوقه فيها
لكنه يشهده فى حضرة الخيال او المثال مخلوقا موجودا فيحفظ فيحفظ
بصورته الخيالية صورته الحسية ومن فروع ذلك الاصل ما ذكره الشيخ

رضى الله عنه فى الفتوحات من الابدال انهم اذا فارقوا موضعا ويريدون
ان يخلفوا بدلا منهم فى ذلك الموضع لامر يرونه فيه مصلحة وقربة يتركون
شخصا على صورته رجل منهم لا يشك احد ممن ادرك رؤية الشخص انه عين
ذلك الرجل وليس هو بل هو شخص روحانى يتركه بدله بالقصد على علم
منه ومنها ايضا ما هو مشهور عن بعض هذه الطائفة انه حضر فى آن
واحد فى اماكن مختلفة ودخل بيتا مغلقة الابواب مسدودة الكوى
او خرج عنه الى امثال ذلك من الخوارق وقد اوضحت مسائرا وهو
عروض الغفلة للعارف عن بعض الحضرات لم يزل اهل الله يغارون
على مثل هذا السر ان يظهر لما فيه اى فى ظهور ذلك السر من رد دعويهم انهم
الحق فان الحق سبحانه لا يغفل عن حضرة ما ابدا والعبد لا بد له ان يغفل
عن شئ دون شئ وفى وقت دون وقت فمن حيث الحفظ لما خلق له
ان يقول انا الحق لان خلق ما خلق وحفظه له انما هو من حيث كونه حقا
لا من حيث كونه عبدا ولكن ما حفظه لها اى ليس حفظ العبد لصورة
ما خلقه مماثلا من كل الوجوه حفظ الحق سبحانه وقد بينا الفرق بين
الحفظين ومن حيث ما غفل العبد اى من حيث غفلته عن صورة ما و
حضرتها وعدم حفظه لما خلق فقد تميز العبد من الحق تميزا ظاهرا
من وجهين احدهما عروض الغفلة وثانيهما عدم الحفاظ مخلوقه هذا
على تقدير عدم بقاء الحفظ واما على تقدير بقاء الحفظ فهو وان اشار
الى تميز العبد عن الحق ببيان الفرق بين الحفظين لكنه اعاده مرة اخرى

لزيادة تفصيل تعالى: ولابد ان يتميز مع بقاء الحفظ لجميع الصور كحفظه
صورة واحدة منها في الحضرة التي ما غفل عنها فهذا حفظ لما خلق التضمين
اي حفظ صورة ما خلق في حضرته انما في وقع في ضمن حفظ صوره اخرى
في حضرة اخرى وحفظ الحق ما خلق ليس كذلك بل حفظ لكل صورة
على التعيين وهذه مسئلة اخبرت من جانب الحق تعالى انه ما سطرها احد في
كتاب لا انا ولا غيري الا في هذا الكتاب فهي يتيمة الوقت وفريدته فاياك
ان تغفل عنها ذعلي رضي الله عنه الوصية بعدم الغفلة عن هذه المسئلة
بقوله فان تلك الحضرة التي تبقى لك الصور فيها مع الصورة اي صورة
ما خلقته مثلها اي حالها وشانها مثل الكتاب الذي قال الله تعالى فيه
اي في شانه ما فرطنا في الكتاب من شيء واذا لم يفرط فيه من شيء فهو
الجامع للواقع في الماضي والحال وغير الواقع الذي يقع الى الابد في
الاستقبال فكذلك يكون تلك الحضرة جامعة للصور الواقعة فيها وللصور
الغير الواقعة فيها الواقعة في ساير الحضرات فانها كالاثر من الحضرات
التي فوقها فتعرف بها كما يعرف الاثر بالموثر او نقول الحضرات كلها صور
للحقايق الالهية مرتبة بعد مرتبة وكل واحدة منها متحدة مع سايرها من
حيث تلك الحقايق متفرقة كل واحدة منها على ما هي عليه بتتبع موفقة الباقية
فالحضرة الخاصة التي يحضر معها العارف مثلها مثل الكتاب الذي فيه من
شيء ولا يعرف معرفة ذوق ووجدان ما قلناه من عدم التفريط في الكتاب
من شيء وما ثمة الحضرة الخاصة التي يحضر معها العارف لذلك الكتاب

الامي كان قرآنا في نفسه جامعا للحضرات كلها بحقيقته واجدا احكامها
في ذاته وانما يعرف من كان قرآنا في نفسه ما قلناه فان المتقي الله يعني
المتحقق بحقيقة الاتقاء الحائز بالتحقق بها مرتبة الجمعية القرآنية فان حقيقة
الاتقاء هي اتخاذ العبد الحق سبحانه وقاية لذاته وصفاته وافعاله
بانتفائها فيها اليه سبحانه وانقطاع نسبتها من العبد وليست الجمعية القرآنية
الا ذلك يجعل الله له فرقانا اي نورا في باطنه فارقا بين الحقايق التي
من جملتها ما قلناه فلا جرم يعرفه وهو اي الفرقان الذي يجعله الله للمتقي
مثل ما ذكرناه اي واحد من جزئياته ما ذكرناه فيما يتميز اي في معنى
يتميز به العبد من الرب وهذا الفرقان ارفع فرقان لان الفرق اما بين
الحقايق الالهية والكونية او بين الحقايق الالهية فقط بان يميز بعضها
عن بعض او بين الحقايق الكونية كذلك ولا شك ان الفرق الاول ارفع
رتبة من الاخرين فانه لو لم يفرق بين الحق والخلق لادى ذلك الى مفاسد
كثيرة بخلاف الاخرين فوقتا في مقام الفناء في الله يكون العبد الكامل
ربا بلا شك لانتهاء جهة عبوديته في ربوبيته ووقتا اي في مقام البقاء
بعد الفناء يكون العبد الكامل ايضا عبدا محضا بلا شك في دعاء
عبديته فانه اذا كان فيه شايبة ربوبية فادعاء عبديته انه فان كان
عبدا محضا من غير شايبة ربوبية فيه كان بالحق اي بسبب ظهور الحق
وفنائه في الحق تعالى واسعا في عيشته من غير ضيق فيها فانه لا يطالب
بشيء حتى يقع في ضيق بالعجز عن الاتيان به وان كان ربا كان في عيشة ضنك

اي ضيقة لانه يطالب ح بالاشياء ويعجز عن الاتيان بها فيقع في ضنك وضيق
فمن كونه عبدا يرى اي ينصرف عين نفسه من غير ان يرى للخلق معه علاقة
مطالبة ويتسع الامال منه بلا شك اي يقع آمال الآملين اي اصحابها في
سعة من كونه عبدا اي من اجل كونه عبدا لا ربا فانه اذا كان عبدا
لا يطالبه الآملون بشيء بل يطالبون الحق سبحانه فيظفرون بمامولاتهم
فيقعون في سعة من حصولها بخلاف ما اذا كان ربا فانهم طالبوه
باشياء لم يظفروا بها فوقعوا في ضيق ومن كونه ربا يرى الخلق كله
يطالبه من حضرة الملك بضم الميم والملك بفتحها وهو القوة والمراد به
الملكوت بقرينة الملك وقوله من حضرة الملك والملك بيان للخلق كله و
يعجز عما طالبوه بذاته اي يكون ذلك العجز مسببا عن ذاته فان العجز و
الضعف من لوازم ذات الممكن لذا انر خفف ترى لاستقامة الوزن
بعض العارفين به اي بالحق او بهذا الحكم بكى لعدم تمكنه من الاتيان
بما يطالب به فكن عبد رب لا تكن رب عبده اي عبد الرب
فتذهب من مقام العبودية الى مقام الربوبية او نزول وتضمحل
حال كونه متلبسا بالتعليق في النار اي نار الحرمان عن انجاح آمال الآملين
والسبك اي ومتلبسا بالسبك اي الاذابة فيها ولهذه الابيات احتمالات
اخر غير ذلك وليس المراد بما ذكرناه انحصار المراد فيه وبالله التوفيق

فص حكمة علية في كلمة اسمعيلية

انما وصف الحكمة المنسوبة
الى اسمعيل عليه السلام بكونها علية لما شرف الله تعالى اسمعيل به من قوله

وجعلنا له لسان صدق عليا ولانه كان صادق الوعد وذلك مقام
عال ولانه كان وعاء للوجود المحمدي المتجلي على الوجودات كلها ولما
اسحق من ولدي ابراهيم عليهم السلام ابا لانبياء كثيرين واسمعيل
ابا الخاتم الانبياء وللخاتم التاخر في الوجود وان كان متقدما في الرتبة
اخر الكلمة الاسمعيلية عن الاسحقية وحيث كان المذكور في شانه صفتين
صفة العلو وصفة الرضا وتحققه مما من الجناب الالهي نسبتان الوحدة
الذاتية والجمعية الاسمائية اشار اليهما بقوله اعلم ان مسمى الاسم الله
احدي بالذات اي لا كثرة فيه من حيث ذاته وانما قال احدي لا احد
مبالغة في احديته كالاحمري لان الاحدية صفة سلبية لا يقتضي معنى زايدا
على الذات فاحديته بحيث ليس فيه اثنينية الصفة والموصوف
كل مجموعي اذا لوحظ متقيدا بالاسماء اي هذه هي المرتبة الالهية
المستجمعة لجميع الاسماء والصفات فالتميز بين هاتين المرتبتين انما
يكون بحسب التعقل فحسب واما بحسب الخارج فليس الا الوحدة الصرفة
التي ليس فيها شايبة كثرة اصلا وكل موجود ماله من الله الا احديته
الاسماء الا الاسم الذي هو ربه خاصة منه انتشات عينه الثابتة
وبه ظهرت في مراتب الوجود روحا ومثالا وحسا وعليه ترتبت
احواله فيها واليه معاده كما انه منه مبداه يستحيل ان يكون له
اي لكل موجود الكل اي كل الاسماء الداخلة تحت المرتبة الالهية
الا الانسان الكامل فان له احدية جمع الاسماء هذا اذا اريد بالاسماء

كلياتها واما ان حمل الاسماء على معنى اعم بحيث يشمل الاسماء الجزئية التشخصية
بتشخص المربوبات ايضا فلا حاجة الى هذا الاستثناء الا انه فيما سيأتي
نوع نبوة منه واما الاحدية الالهية اى احدية مسمى الله فما الواحد منهما
مع تباينهما على ما لما تقدم بان يكون له منه جزءا او حصة يتقدم عليه لانه لا
يقال لواحد منهما شيء جزءا كان او حصة والاخر منهما شيء كذلك لانها لا تقبل
التبعيض تجزية كان او تخصيصا لانها ليست الا اعتبارا مسقطا للاعتبارات
كلها ولا بد في صيرورتها حصصا او اجزاء من اعتبار صحة انضياف
الامور الخارجة اليها او انتسابها الى الامور الداخلة فيها وكل ذلك
ينافي الاحدية والحقيقة المطلقة الالهية لا تتجزى ولكنها تتخصص في كل شيء
حصة منها في كليتها سارية في الكل من غير تجزية فاحديته مجموع يعني
اذا كانت الاحدية الالهية لا تقبل التبعيض فاحدية مسمى الله مجموع
اى مجموع اسماء فصلت في المرتبة الواحدية كله اى كل ذلك المجموع منه
بالقوة اما انه ما جه فيه فلان مرتبة الاحدية اجمال مرتبة الواحدية واما كونه
بالقوة فلانه اذا اخرج ذلك المجموع من القوة الى الفعل انقلبت الاحدية
واحدية فقوله احديته مبتدأ ومجموع خبره وكله مبتدأ آخر وبالقوة خبره
والجملة صفة لمجموع والسعيد عند ربه من كان عند ربه مرضيا وما ثمة
اى في الوجود الا من هو مرضي عند ربه لانه اى المربوب هو الذي يبقى عليه
اى على الرب ربوبيته اى ربوبية الرب اذ لولا المربوب لعدم
الرب من حيث هو رب ويمكن ان يقال المراد ان الرب يبقى على

المربوب

المربوب ربوبية الرب او ربوبية المربوب اى وجوده وما يتبعه
من الاحكام فهذا الابقاء دليل على رضى الرب عنه اذ لو لم يرض
بوجود المربوب وحاله وما يصدر عنه لما ابقاه فهو اى المربوب مرضي
عنده اى عند ربه فهو سعيد عند ربه وانما قيدنا السعيد في قوله
بقوله عند ربه لان للمربوب سعادتين احديهما سعادته بالنسبة الى
ربه واخريهما سعادته بالنظر الى نفسه واحواله فالاولى كونه بحيث
يتأتى عنه ما خلق له ويظهر فيه احكام ربه على وجه يرضى به ولا يخفى ان
كل موجود مرضي سعيد بهذا المعنى ولا يتصور فيه الشقاوة الا بالقياس
الى رب مربوب آخر لم يكن لهذا الموجود صلاحية مظهرية احكامه كما
سيشير رضي الله عنه الى هذه الشقاوة فيما بعد والثانية كونه على حال
يتنعم ويتلذذ بها ولا شك ان المربوب بهذا الاعتبار ينقسم الى السعيد
والشقي وبهذه السعادة والشقاوة حكمت الشريعة الحقة ولا تحكم
بهذه السعادة لكل مربوب الا مآلا على ما ذهب اليه الشيخ رضي الله عنه
والحكم على المربوب المرضي مطلقا لا يصح الا بالسعادة الاولى فلذلك
قيدنا السعيد بما قيدنا ولهذا اى لان المربوب هو الذي يبقى على
الرب ربوبيته قال سهل يعني الشيخ الامام سهل بن عبد الله التستري
رضي الله عنه ان للربوبية سرا وهو اى ذلك السر انت من حيث
انك مربوب فان المربوبية سر للربوبية ضرورة ان كل واحد من
المتضايفين لازم للاخر واللازم سر للملزوم يظهر منه يخاطب كل عين

موجودة بالوجود العيني فقوله وهو انت ان كان من كلام الشيخ رضي الله عنه
وهو الظاهر كما يشهد به كلام الفتوحات حيث قال تعالى ظهروا عن البلد
اى ارتفعوا عنه وهو قول الامام للالوهية سر لو ظهر لبطلت الالوهية
فقوله يخاطب بصيغة الغيبة على اسناد الفعل الى لفظات تجوزا وان
كان من كلام سهل رضي الله عنه فالامر ظاهر لو ظهر اى لو زال ذلك السر
عن الوجود في الصحاح هذا امر ظاهر عنك عاره اى زائل لبطلت الربوبية
ضرورة زوال احد المتضايفين وبطلانه بزوال الاخر وبطلانه و
يمكن حمل كلام الامام على ظاهره بحمل الظهور على معناه المشهور كما تدل عليه
مقابلته للسر ويراد بسر الربوبية انه اى الرب هو الذي ظهر بصورة
المربوب فتحققت نسبة الربوبية فلو ظهر هذا السر وظهور الرب بوحدته
الحقيقية لبطلت الربوبية لان في الربوبية لابد من الاثنينية وادخل
لو في هذه الشرطية وهو حرف امتناع لامتناع اى يدل على امتناع
امر وهو ههنا بطلان الربوبية لامتناع امر آخر هو زوال سر الربوبية
وهو اى ذلك السر الذي هو كل عين موجودة لا يظهر اى لا يزول
عن الوجود بل يمتنع زواله عن الوجود بالكلية وان زال عن بعض المراتب
فلا تبطل الربوبية بل يمتنع بطلانها لامتناع ظهور سر الربوبية وزوالها
لانه لا وجود لعين مربوبة هي سر الربوبية الا بربه اى الا بربوبية
ربه فوجودها مشروط بربوبيته والعين المربوبة المشروط وجودها
بربوبية الرب موجودة دايما فالربوبية التي هي شرط وجودها لا تبطل

دايما

دايما ضرورة دوام عدم البطلان الشرط بدوام وجود المشروط وقوله
دايما ظرف للنفي لا للمنفي ولما فرغ رضي الله عنه عما وقع في البين من كلام
سهل رضي الله عنه وبيان معناه رجع الى ما كان بصدده فبعد ما قرر
ان كل مربوب مرضي بقوله وكل مرضي محبوب بالنسبة الى من هو راض
عنه ومحب له وكل ما يفعل المحبوب محبوب للمحب فكل ما يفعل المرضي
محبوب ومعلوم انه كما كان كل مرضي محبوبا كذلك كل محبوب مرضي
فكله اى كل ما يفعل المحبوب مرضي له وحيث كان تفرع هذه النتيجة
على ما سبق لا يتم الا بملاحظة المقدمة القائلة بان كل محبوب مرضي
وهي قد طويت عن البين فبقي في النتيجة نوع خفاء بينها بما يتمها و
يقرأ فقال لانه لا فعل للعين الممكنة بل الفعل لربها فيها فهي محل لظهور الفعل
لا الفاعل فاطمأنت اى سكنت العين الممكنة عن ان يضاف اليها فعل على وجه
الفاعلية فكانت راضية بما يظهر فيها وعنها من افعال ربها فالمراد برضاها
حسن قبولها لظهور تلك الافعال وتمكينها ربها من اظهارها فيها وكذلك كانت
مرضية تلك الافعال للحق سبحانه لان كل فاعل وصانع راض عن فعله وصنعته
فانه وفى فعله وصنعته اى اعطاهما بالتمام والكمال حق ما هي عليه اى حق
ما هذه الصنعة عليه عند تقدير الفاعل ومشيته اياها من مراتب التمامية
والكمال وحيث كان الفعل والصنعة امرا واحدا افرد الضمير وانثه
لارجاعه الى ما هو اقرب منهما ثم ايد رضي الله عنه ما ادعاه من ان الحق
سبحانه وفى فعله وصنعته حق ما هي عليه بقوله تعالى اعطى كل شيء بالنسبة الوجودية

خلقه اى ما قدر له فى مرتبة شيئيته الثبوتية من الاحكام والآثار الكمالية
ثم هدى اى بين انه اعطى كل شئ خلقه فلا يقبل ذلك الشئ النقص عما قدر
له ولا الزيادة عليه فكان اسمعيل عليه السلام بثبوته واطلاعه على ما ذكرنا
من كون الكل ذاتا وفعلا مرضيا لله سبحانه وانه فى فعله وصنعته حق
ما هى عليه عند ربه مرضيا فان ذلك العثور من جملة ما يجد احوال
يقتضيها ويرتضيها ربه فيه وانما كان عنده مرضيا وكذا اى كما كان اسمعيل
عليه السلام عند ربه مرضيا كذلك كل موجود عند ربه مرضى ولا يلزم اذا
كان كل موجود عند ربه مرضيا فيكون عنده سعيدا على ما بيناه ان يكون
مرضيا عند رب عبد آخر وسعيدا عنده فلا يلزم ان يكون عبد المضل
مرضيا وسعيدا عند رب عبد الهادى او بالعكس اذ كل واحد منهما
سعيد بالنسبة الى ربه شقى بالنسبة الى رب الآخر وليست هذه السعادة
والشقاوة ما حكمت به الشريعة فان عبد الهادى سعيد مطلقا بحكمها
عبد المضل شقى مطلقا وانما قلنا لا يلزم ان يكون المرضى عند رب
مرضيا عند رب آخر لانه اى كل موجود ما اخذ الربوبية الا من مجموعى
وهو احدية جمع اسماء الربوبية لا من اسم واحد بعينه فيلزم ان يكون
المرضى عند ربه مرضيا عند رب عبد آخر لاتحاد ربيهما فما تعين له اى
لكل موجود من ذلك الكل المجموعى الا ما يناسبه وما يناسب استعداده
من الاسماء المخصوصة فهو اى ذلك المتعين ربه ولا يأخذه اى الرب
احد من حيث احديته الذاتية بل من حيث جمعيته الالهية ولهذا اى

لعدم

لعدم تعين الرب لكل احد من مجموع الاسماء الا ما يناسبه الا الذات من حيث
احديتها منع اهل الله التجلى فى الاحدية اى حكموا بامتناع التجلى فى مرتبة الاحدية
فان التجلى نسبة يقتضى اثنينية المتجلى والمتجلى له المتغايرين ذاتا او اعتبارا
وهى تنافى الاحدية وهذا مجمل ما فصله رضى الله عنه بقوله فانك ان نظرته
به كما فى قرب الفرائض بان يرتفع المراد بضمير الغائب وهو انت عن البين
ولم يكن احد طرفى نسبة التجلى فهو الناظر نفسه فما زال ناظرا نفسه بنفسه
وان نظرته به وبك بالجمع بين الاعتبارين كما فى قربى الفرائض والنوافل
معا فزالت الاحدية على هذا التقدير ايضا وانما زالت الاحدية فى الصورتين
الاخيرتين لان ضمير الغائب فى نظرته يعنى المراد به فيهما حيث لم يرتفع عن البين
بالكلية انما هو عين المنظور المشار اليه بضمير الهاء فان الناظر فيهما العبد و
المنظور الرب فلابد فى شئ من هذه الصور الثلث من وجود نسبة ما تقتضى
امرين ناظرا ومنظورا متغايرين بالذات او بالاعتبار فزالت الاحدية
فى كل صورة وان كان الحق لم ير الا نفسه بنفسه فى الصورة الاولى
ومعلوم انه فى هذا الوصف اى رؤية نفسه بنفسه فى الصورة الاولى
ناظر من وجه منظور من وجه فهما متغايران بالاعتبار فزالت الاحدية
ايضا فالمرضى لا يصح ان يكون مرضيا وسعيدا مطلقا اى بالنسبة الى
جميع الارباب بل يكون مرضيا وسعيدا بالنسبة الى ربه فقط الا اذا كان
جميع ما يظهر به اى بالمرضى من فعل الرب الراضى اى رب كان من الارباب
بحيث لا يشذ شئ منها متحققا فيه اى فى المرضى كالانسان الكامل فانه

احدية جمع مظهريات جميع الارباب وانما لها فيكون مرضيا وسعيدا على
الاطلاق لا من وجه دون وجه ففضل اسمعيل عليه السلام غيره من الاعيان
يعنى اعيان الاناسى الكاملين وغيرهم بان نعته الحق به ونص عليه من كونه
عند ربه مرضيا اى مطلقا فانه سبحانه ما نص على ذلك فى حق احد غيره
وكذلك كل نفس مطمئنة مستقرة على الكتاب حراضى الحق فضلت غيرها من
الانفس بتنصيص الحق على كونها مرضية حيث قيل لها يا ايتها النفس المطمئنة
ارجعى الى ربك الذى هو موطنك الاول فيكون ذلك اليه رجعة فما
امرها الحق سبحانه فى هذا القول ان ترجع الا الى ربها الذى ناداها بقوله
يا ايتها النفس المطمئنة ودعاها بقوله ارجعى الى ربك اليه لتعرفه فعرفته
من الكل اى من كل الارباب بما ظهر فيها من افعاله وآثاره راضية مرضية
اى ارجعى الى ربك راضية مرضية له فادخلى فى عبادى المخصصين بى بطالة
ياء الاضافة من حيث ما لهم هذا المقام اى مقام العبودة المحضة فالعباد
المذكورون هنا كل عبد عرف ربه تعالى واقتصر عليه ولم ينظر الى رب غيره و
الا لم يكن عبدا محضا لربه مع احدية العين اى احدية عين الارباب
واتحادهم بالذات وقوله رب غيره اما بالاضافة على ان يكون الضمير راجعا
الى كل عبد او بالوصفية على ان يكون الضمير راجعا الى ربه لابد من ذلك
المذكور من الاوصاف ليكون العبد مرضيا عند ربه او لابد من
احدية العين مع تعدد الارباب وادخلى جنتى التى هى سترى بكسر السين
وهو ما يستر وفى بعض النسخ التى بها سترى بفتح السين فما فيه

الجنة

الجنة بالفعل لا ما يفعل من الجن وهو الستر وليست جنتى التى هى سترى
سواك فانت سترنى من حيث الاطلاق بذاتك من حيث تعينك
وانما سترت بك لاعرف بك من حيث تعينك لانه لا يمكن ان اعرف من
حيث الاطلاق فلا اعرف الا بك من حيث تعينك كما انك لا تكون اى
لا توجد الا بى من حيث الاطلاق فمن عرفك حق المعرفة عرفنى فان حقيقتك
ليست الا انا لا فرق بينى وبينك الا بالاطلاق والتقييد وانا لا اعرف
فان العقل والكشف قاصران عن كنه حقيقتى فانت لا تعرف
فان حقيقتى مأخوذة فى حقيقتك قال الشيخ رضى الله عنه ولست
اعرف من شئ حقيقته وكيف اعرفه وانتم فيه وقال الآخر
هذا الوجود وان تعدد ظاهرا وحياتكم ما فيه الا انتم انتم حقيقة
كل موجود بدا ووجود هذى الكائنات توهم فاذا دخلت جنته دخلت
نفسك وعرفت نفسك فان الدخول فيها الا بتقدم العلم والمعرفة
وفى بعض النسخ فاذا دخلت نفسك فتعرف معرفة اخرى غير المعرفة التى
عرفتها اى نفسك بهذه المعرفة حين عرفت ربك بمعرفتك اياها فتكون صاحب
معرفتين بربك فالمعرفة الاولى معرفة به من حيث انت اى من حيث انك
موجود مغاير له متميز عنه موصوف بالكمالات الفائضة منه عليك فهى
لك على سبيل العارية وله بالاصالة او من حيث انك عاجز فقير منبع للنقائص
والشرور وربك قادر غنى معدن الكمالات والخيرات والمعرفة الثانية
معرفة به بك اى بسببك لكن من حيث هو اى من حيث انك عينه التى ظهرت

بصورتك لتكون مظهرا من مظاهره التي ظهر بها لا من حيث انت اى من حيث انك متمايز
عنه مغاير له كما في المعرفة الاولى فانت عبد وانت رب لمن له فيه انت
عبد اى لمن انت عبد له فيه الضمير الاخير ايضا للموصول فان كل موجود
متحقق في الوجود الحق ظاهر فيه لانه كالمرآة له فكل ما ثبت له ايضا
كالعبودية وغيرها انما يثبت له فيه واثبات الربوبية للعبد بالنسبة
الى الرب انما هو باعتبار ابقاء الربوبية عليه كما سبق وانت رب وانت
عبد لمن له في الخطاب يعني خطاب الست بربكم عهد منك اليه
بالاعتراف بربوبيته كما يدل عليه حكاية الحق عن المخاطبين بقوله قالوا
بلى فكل عقد اى كل عهد او كل عقيدة عليه شخص يكون ذلك العقد
بينه وبين ربه الخاص يحله اى يحل ذلك العقد ويخالفه من سواه عقد
اى يخالفه عقد حال كون ذلك العقد صادرا من سوى ذلك الشخص
فان لكل شخص عقدا مخصوصا بحسب استعداده يخالفه وينافيه
عقد مخصوص آخر وجعل بعض الشارحين لفظ من في قوله من سواه مفتوحة
الميم على ان يكون موصولة وقال معناه فكل عقد اى اعتقاد عليه شخص
يحله من سواه فهو عقد اى قيد لا يرتجى انشراح الصدر منه ولما حكم رضي الله عنه
فيما سبق بكون كل من الرب والمربوب راضيا مرضيا كان محل ان يشير
الى معنى قوله تعالى رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشي ربه فقال
فرضي الله احديته جمع الاسماء عن عبيده عن كل عبد عبد باعتبار
الاسم الخاص الذي يربه فهم اى العبيد مرضيون اى كل عبد مرضي

للاسم الخاص به وذلك لا ينافي عدم كونه مرضيا لاسم آخر كما يدل عليه قوله تعالى
ولا يرضى لعباده الكفر ورضوا اى العبيد عنه اى عن الله كل عن الاسم
الخاص به بحسن قبوله لظهور آثاره واحكامه فهو اى الله مرضي لهم فتقابل
الحضرتان حضرة الربوبية وحضرة العبودية المفهومتان من قوله تعالى
رضي الله عنهم ورضوا عنه تقابل الامثال فكل واحدة منهما تماثل الاخرى
وتشابهها في كونها راضية مرضية والامثال اضداد ولا ضد في الوجود
في نظر شهود صاحب مقام الجمع فلا مثل في الوجود في نظر شهوده فينتفي
عنده التقابل فلا يحكم كشفه به وانما قال الامثال اضداد لان المثلين لا
يجتمعان في محل واحد اذ حيث يجتمعان فيه لا يتميزان لان تميزهما لا يكون
الا بتميز المحل وما ثم اى في مرتبة الامثال الا متميز فالمثلان متميزان
فلا يجتمعان فهما ضدان فما ثم اى في حضرات الربوبية والعبودية
مثل فما في الوجود مثل لانحصار الوجود في تلك الحضرات واذا لم يكن
في الوجود مثل فما في الوجود ضد لان الاضداد امثال لتماثلها
في الضدية وانتفاء المثل والضد وان كان متفرعا على ما سبق لكنه
رضي الله عنه استدل عليه لزيادة التوضيح بقوله فان الوجود حقيقة
واحدة نافية للكثرة والشيء لا يضاد نفسه لا في ضمن المماثلة ولا في غيرها
واذا ارتفعت الامثال والاضداد فلم يبق في الوجود الا الواحد
الحق لم يبق كاين سواه فما ثم شيء موصول لشيء آخر بالمماثلة ولا ثم شيء
باين عن شيء آخر بالمضادة بذا اى بما ذكرنا من الوحدة الصرفة جاء

برهان العيان والكشف فما ارى بعيني البصر بين او البصر والبصيرة
الا عينه الواحد بالوحدة الصرفة الغير المتكثر بالامثال والاضداد
اذا عاين ولما نفى رضي الله عنه وجود الامثال وتقابلها المستلزم
نفيها نفي المتقابلين اعني الراضي والمرضي من الحق والخلق وكان ذلك
النفي نظرا الى شهود صاحب مقام الجمع اراد ان يثبتهما نظرا الى شهود
صاحب مقام الفرق بعد الجمع ويشير الى ان في الآية ايضا اشارة الى
ان اثباتهما انما هو بالنظر اليه لا مطلقا فقال ذلك اى اثبات التقابل
والحكم بكون الرب راضيا والعبد مرضيا وبالعكس لمن خشي ربه ان
يكونه اى يتحد به لغلبة شهود الوحدة عليه ويرتفع التميز بينهما في نظر
شهوده فيختل امر العبودية والربوبية وهذه الخشية انما هي لعلمه
بالتميز بين الرب وعبده وبضرر ارتفاعه المفضي الى عدم بلوغه
الى مرتبة الكمال دلنا على ذلك التميز جهلا عيان ظاهرة في الوجود
وفي النسخة المقروة على الشيخ رضي الله عنه لنا اى حاصل معلوم
لنا دالا على ذلك التميز جهلا عيان ظاهرة بما اتى به اى اخبر عالم فان
ذلك الاختلاف بالجهل والعلم يدل على التميز بين الموصوفين بهما فقد
وقع التميز بين العبيد فقد وقع التميز بين الارباب لان اختلاف
المعلولات يدل على اختلاف العلل وبين الارباب وعبيدهم ايضا
لوجوب مغايرة العلل لمعلولاتها ولو لم يقع التميز بين الارباب
التي هي الاسماء لفسر الاسم الواحد الالهي من جميع وجوهه بما فسر

به الآخر والمعز لا يفسر بالمذل لكنه اى المعز هو اى المذل من وجه الاحدية
اى احدية الذات كما تقول في كل اسم انه دليل اى دال على الذات المطلقة
وعلى حقيقته اى حقيقة ذلك الاسم وخصوصيته المميزة له عن سائر الاسماء
من حيث هو اسم خاص متميز عن ما عداه فالمسمى في جميع الاسماء واحد
وان كانت الاسماء بحسب خصوصياتها كثيرة فالمعز هو المذل من حيث
المسمى والذات والمعز ليس المذل من حيث نفسه وحقيقته التي هي مفهومه
الخاص فان المفهوم يختلف في الفهم اى العقل في كل واحد منهما اى
من المعز والمذل وان اتحد في الخارج فلا تنظر الى الحق وتعريه اى تجرده
عن لباس الخلق بان تجعله موجودا خارجيا مجردا عن التعينات الخلقية
منزها عن التقييدات المظهرية ولا تنظر الى الخلق وتكسوه سوى الحق
اى تكسوه لباس الغيرية بان تجعله مجردا عن الحق مغايرا له من كل الوجوه
بل انظر الحق في الخلق والخلق في الحق لترى الوحدة في الكثرة والكثرة في
الوحدة ولم يكن شهود احدهما مانعا عن شهود الاخرى ونزهه في مقام
احديته وتجرده من المظاهر وشبهه في مقام واحديته وتلبسه بالمظاهر
وقم بالجمع بين التنزيه والتشبيه في مقعد الصدق الذي ليس فيه شائبة
كذب فان نفي التنزيه المحض تكذيب بمقام التشبيه ونفي التشبيه الصرف
تكذيب بمقام التنزيه ومقعد الصدق الذي ليس فيه شائبة كذب هو
مقام الجمع بينهما وكن في الجمع اى وبعد ما قدرت على شهود الوحدة في الكثرة
وشهود الكثرة في الوحدة من غير ان يمنع احدهما عن الآخر فكن في الجمع
شهود الوحدة ان شئت وان شئت ففي الفرق وشهود الكثرة فانه لا امتناع

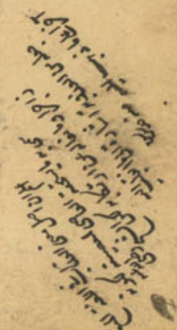
ينها عندك تجرى بالكلام كل تبدى قصب السوق اى تجرى وتجمع بسبب هذه
المقامات وجمعيتها ان تبدى اى ظهر وحصل لك كل واحدة منها قصب
السبق على من لم يحصل له هذه الجمعية فقوله تجرى مجزوم على انه جواب للامر
وقوله قصب السبق منصوب على انه مفعول تجرى فلا تفنى بحسب حقيقتك
التى هى الحق ولا تبقى بحسب تعيناتك التى هى شئون الحق وهو تعالى
كل يوم هو فى شان ولا تفنى اى لا تحكم بفناء شئ من حيث تلك الحقيقة
ولا تبقى اى لا تحكم ببقائه من حيث تعيناتها والمعنى على انه لا تفنى فى
الحق سبحانه بنفسك بل بتجلياته الجلالية ولا تبقى بعد فنائك فيه بنفسك
بل بتجلياته الجمالية وكذلك لا تفنى اى لا توصل احدا الى الفناء فيه بنفسك
ولا تبقى اى لا توصل احدا الى البقاء به بعد الفناء فيه بنفسك بل المفنى
والمبقى هو الله سبحانه بتجلياته الجلالية والجمالية ولا يلقى عليك الوحى فى
عين اى فى صورة تغاير الحق مطلقا بل لا يغايره الا من حيث الاطلاق
والتقييد او فى صورة تغايرك مطلقا فان الحقيقة واحدة ولا تغاير
الا بحسب التعينات ولا تلقى ايضا على عين اى صورة تغاير الحق سبحانه
مطلقا او يغايرك مطلقا على ما عرفت ولما اثنى الحق سبحانه على اسمعيل
عليه السلام بصدق الوعد اراد ان يبين فى حكمة اسراره تعالى
الثناء انما يحقق بصدق الوعد واتيان الواعد بالموعود لا بصدق
الوعيد واتيان المتوعد بما توعد به اذ لا يثنى عقلا وعرفا على من يصدر
منه الآفات والمضرات بل على من يصدر منه الخيرات والمبرات
والحضرة الالهية تطلب من العبيد حيث اخرجهم من العدم الى الوجود

وجعلهم

وجعلهم مظاهر اسمائه وصفاته الجميلة الثناء المحمود وقوله المحمود اما صفة
كاشفة للثناء او مقيدة بناء على ان يطلق الثناء على اثبات الصفات
مطلقا فيثنى عليها اى على الحضرة الالهية بصدق الوعد واتيانها بالموعود
لا بصدق الوعيد واتيانها بما توعدت به بل بالتجاوز والعفو عما يوجب
الوعيد فان قلت التجاوز والعفو يستلزم كذب الخبر الدال على الوعيد
والحضرة الالهية منزهة عن ذلك قلت لعل الشيخ رضى الله عنه ذهب الى
ان الوعيد ليس بخبر حقيقى بل هو تهديد وزجر اذ تقرر فى العربية ان الكلام
الخبرى يجئ لمعان كثيرة غير الاعلام والاخبار كالتلهف والتحسر والدعاء وغير
ذلك ثم استشهد رضى الله عنه على ان الثناء انما يكون بصدق الوعد
لا بصدق الوعيد بقوله تعالى فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله حيث
خص نفى اخلاف الوعد بالذكر فى مقام الثناء ولم يقل مخلف وعده
رسله ووعيده ولم ينف اخلاف الوعيد ايضا ولا يخفى على الفطن ان
هذه العبارة لا تقتضى وقوع الوعيد بالنسبة الى الرسل فضلا عن ان
يكون فى القرآن حتى يرد ما اورده بعض الفضلاء من انه لم يجئ فى القرآن
المجيد وعيد للرسل صلوات الله وسلامه عليهم ويدل على انه رضى الله عنه
لم يقصد وقوع الوعيد بالنسبة الى الرسل قوله بل قال ونتجاوز عن
سيئاتهم فان ضمير الجماعة ليس عائدا الى الرسل فهو سبحانه وعد بالتجاوز
عن السيئات مع انه توعد على ذلك اى على اقتراف السيئات ومن
لا يخلف وعده فيتجاوز من السيئات فيلزم اخلافه الوعيد على اقترافها

فاثنى على اسمعيل عليه السلام بانه صادق الوعد وقد زال الامكان اى امكان
وقوع الوعيد فى حق الحق سبحانه لما فيه اى فى الامكان من طلب المرجح
يعنى ما يرجح جانب الوقوع على اللاوقوع ولا مرجح ههنا فان المرجح هو
السيئات وهى متجاوز عنها فان قلت دخول بعض عصاة المؤمنين النار
وخلود الكافرين فيها كما يشهد به القرآن وصرح به الشيخ ايضا يدل على
وقوع الوعيد فكيف يصح الحكم بزوال امكانه قلت الوعيد حقيقة هو
الايعاد بخلود التعذيب بالنار لا التعذيب مطلقا فان التعذيب
الزائل فى الحقيقة تطهير وتزكية للمعذب عن موانع اللطف والرحمة فالايعاد
به فى الحقيقة وعد لا وعيد بخلاف التعذيب الغير الزائل فانه لا خير فيه
بالنسبة اليه فلم يبق الا صادق الوعد وحده وما لوعيد الحق اى لما توعد
به الحق وهو التعذيب الغير الزائل عين تعاين وان دخلوا اى اهل النار
دار الشقاء التى هى النار فانهم بالآخرة واقعون على لذة كاين فيها
اى فى تلك اللذة نعيم مباين نعيم جنان الخلد فقوله نعيم مباين مبتدأ
خبره تقدم عليه وقوله نعيم جنان الخلد مفعول للمباين فالاشتراك
فى النعيمين من حيث كون كل واحد منهما نعيما يلتذ به واحد وبينهما
اى بين النعيمين عند التجلى الواقع بحسب استعدادات المتجلى لهم تباين
فى الصورة فان نعيم اهل الجنة انما يظهر بصورة الحور والغلمان والولدان
وغيرها ونعيم اهل النار بصورة النيران فانهم يتلذذون بها وان كان بعد
تطاول الازمان يسمى نعيم اهل النار عذابا من عذوبة طعمه آخرة

اى بحقيقته



اى تسميته عذابا له كالقشر والغشاء صاين للبه عن تطرق الآفة اليه فكما
ان القشر يصون لبه من الآفات كذلك لفظ العذاب يصون معناه
عن ادراك المحجوبين عن حقايق الاشياء اعلم ان لاهل النار الخالدين
فيها كما يظهر من كلام الشيخ رضى الله عنه وتابعيه حالات ثلث الاولى انهم
اذا دخلوها تسلط العذاب على ظواهرهم وبواطنهم وملكهم الجزع
والاضطراب فطلبوا ان يخفف عنهم العذاب وان يقضى عليهم او
ان يرجعوا الى الدنيا فلم يجابوا الى طلباتهم والثانية انهم اذا لم يجابوا
الى طلباتهم وطنوا انفسهم على العذاب فعند ذلك رفع الله العذاب
عن بواطنهم وخبت نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة والثالثة
انهم بعد مضى الاحقاب الفوا العذاب وتعودوا به ولم يتعذبوا
بشدته بعد طول مدته ولم يتالموا به وان عظم الى ان آل امرهم الى ان تلذذوا
به ويستعذبوه حتى لو هبت عليهم نسيم من الجنة استكرهوه وتعذبوا به
كالجعل وتاذيه برايحة الورد عافانا الله وجميع المسلمين من ذلك
فص حكمة روحية فى كلمة يعقوبية الروح اما بفتح الراء كما ذهب اليه
صاحب الفكوك رضى الله عنه واما بضمها كما ذهب اليه بعض الشارحين
وانما كانت هذه الحكمة المبتنية على قسمة الدين وذكر اقسامه واحكامه
روحية لان المعانى الثلثة التى هى للدين اعنى الانقياد والجزاء والعادة
انما هى من شان الروح المجرد المدبر للبدن واما كانت روحية بفتح الراء
لان بكل واحد من تلك المعانى الثلثة يحصل الروح الدائم السرمدى

اما بالانقياد فلان من انقاد لاوامر الحق واستسلم لوجهه وجد الراحة المعنوية
في العاجل والاجل واما بالجزاء فلان من عرف ان الجزاء يترتب على اعماله واحواله
من مقتضيات ذاته استراح من الاعتراض على غيره فلا يحمد الا نفسه ولا يلوم الا
نفسه واما بالعادة فلانه من اعتاد بشيء الفه وفي الالفة ترتفع الكلفة
وفيه الراحة وانما خصت بالكلمة اليعقوبية لتخصيص الحق سبحانه على يعقوب
عليه السلام حين حكى وصية ابراهيم بنيه بالاقامة على الدين الذي له نسبة
خاصة الى كل من الروح والروح كما ذكرت اعلم ان الدين في اللغة يطلق
على ثلثة معان الانقياد والجزاء والعادة وفي الشرع على ما شرعه الله سبحانه
لعباده من الاحكام او شرعه بعض عباده واعتبره الله سبحانه فالشيخ رضي الله عنه
قسمه بالمعنى الشرعي الى قسمين وبنى على اعتبار المعاني الثلثة اللغوية فيه
فقال الدين الدينان احدهما دين تعين وتقرر عند الله وعند من عرفه
الحق تعالى من الانبياء بالوحي اليهم وعند من عرفه من عرفه الحق من ورثتهم
طبقة بعد طبقة بتبليغ الانبياء اليهم وثانيهما دين تعين وتقرر عند
الخلق سوا فقالما شرعه الله سبحانه في الغاية المترتبة عليه من المعارف الالهية
والكمالات النفسانية والمراتب الاخروية وقد اعتبره الله سبحانه لهذه
الموافقة فالدين الذي عند الله هو الذي اصطفاه اي اختاره الله
واعطاه الرتبة العلية على دين الخلق والعامل في الجار والمجرور اما الاصطفاء
او العلو على سبيل التنازع فقال تعالى مشيرا الى هذا الدين واصطفائه
اياه ووصى بها ابراهيم بنيه ويعقوب يا بني ان الله اصطفى لكم الدين
فلا تموتن الا وانتم مسلمون اي منقادون اليه اي الى ذلك الدين باطنا

بالاذعان

بالاذعان والقبول وظاهرا بالعمل بمقتضاه وانما وصاهم بالانقياد اليه لان
الدين الذي هو الاحكام الشرعية الوضعية لا يثمر سعادة ما لم ينقد اليه
فهذه الوصية تدل على اعتبار الانقياد الذي هو احد معانيه اللغوية
فيه ولا يخفى عليك ان عند اعتبار الانقياد الى الدين ينبغي ان يراد به
الاحكام الموضوعة لا الانقياد فانه لا معنى للانقياد الى الانقياد ثم اكد
ذلك الاعتبار بقوله وجاء الدين في قوله تعالى ان الله اصطفى لكم الدين
بالالف واللام للتعريف والعهد فهو اي الدين المعرف بالالف واللام
دين معلوم معروف معهود بين المتكلم والمخاطب وهو اي الدين المعلوم
المعروف ما يدل عليه قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وهو اي الاسلام
الانقياد فالدين عند الله الانقياد وهذا الحكم من قبيل قوله عليه السلام
الحج عرفة مبالغة في اعتبار الانقياد في الدين لا انه عين الدين فاذا كان الاسلام
والدين الذي وصى به ابراهيم اشارة الى الدين الذي في قوله ان الدين
عند الله الاسلام كان الانقياد معتبرا هناك كما انه معتبر ههنا فالدين
عبارة عن انقيادك اي عما شرعه الله من حيث انقيادك وخضوعك هذه
الحيثية من عندك والذي من عند الله خاصة من غير مدخلية العبد فيه
هو الشرع الذي انقدت انت اليه اي ذات هذا الشرع من غير اعتبار
معنى الانقياد فيه فالدين الانقياد اي ما شرعه الله من حيث الانقياد
والناموس هو الشرع الذي شرعه الله من غير اعتبار معنى الانقياد فيه
فالدين الانقياد اي ما شرعه الله من حيث الانقياد والناموس هو الشرع

الذي شرعه الله من غير اعتبار معنى الانقياد فيه وانما سمي ذلك ناموسا فان ناموس
الرجل صاحب سره الذي يخصه بما يستره عن غيره ولا شك ان الشرع سر مستور
مضنون به على غير الانبياء فهو مختص بهم نزولا باسمهم فمن اتصف بالانقياد
لما شرعه الله له فذلك الذي قام بالدين واقامه اي انشاه كما امره في
قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي اوحينا اليك وما وصينا
به ابراهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كما يقيم الصلوة
فالعبد هو المنشئ للدين من حيث الانقياد والحق هو الواضع للاحكام و
الانقياد من فعلك فالدين من حيث الانقياد من فعلك فما سعدت الا بما
كان منك من الانقياد فكما اثبتت السعادة لك بما كان فعلك يعني الانقياد
فان الانقياد للاحكام الالهية يتصف العبد بالسعادة كذلك ما اثبتت الاسماء
الالهية الفعلية الا افعاله فان الحق سبحانه ما لم يخلق شيئا مثلا لم يتصف
بالخالقية واذا لم تتصف الاسماء الالهية بالفعلية على ما هو الظاهر من كلام الشيخ
رضي الله عنه فالمراد باثباتها اظهارها وهي اي افعاله انت تخاطب كل عبد
فلا يختص باحد صلاحية الخطاب من ذوي العلم ولهذا صرح ثانيا بما هو
نص في العموم فقال وهي اي افعال المحدثات فبآثاره سمي الها وبآثارك
سميت سعيدا فانزلك الله تعالى منزلته في التسمية بالاسماء بواسطة الآثار
اذا اقمت الدين وانقدت لما شرعه لك وسنبسط في ذلك اي في بيان
معنى الانقياد ما يقع به افادة بعد ان نبين الدين الذي عند الخلق الذي
اعتبره الله سبحانه فالدين سوا كان عند الله او عند الخلق كله لله فان ما عند

الخلق

الخلق ايضا اعتبره الله تعالى او هو على كلا التقديرين ما شرعه الله والعبد
لكن من حيث الانقياد والانقياد انما يكون لله والدين كله من حيث الانقياد حاصل
منك لانه فعل من افعالك لا منه اي لا من الله سبحانه اي من مقام الجمع الا بحكم
الاصالة فان الاصل في الافعال الصادرة من مقام التفصيل انما هو مقام الجمع
ثم شرع رضي الله عنه في بيان الدين الذي عند الخلق فقال قال تعالى ورهبانية
ابتدعوها اي الطريقة التي اخترعها الراهبون وهم العلماء الزاهدون المتقربون
الى الله من امة عيسى عليه السلام وهي اي الرهبانية النواميس الحكمية
اي الشرائع المشتملة على الحكمة الالهية والمصلحة الدينية ولما كانت هذه
العبارة شاملة لما شرعه الله ايضا اخرجه بقوله التي لم يجئ الرسول المعلوم
في عرف الجمهور وانما قيد بذلك لان وسائط الفيض كلها رسل الله بها اي
بتلك النواميس في حق العامة لا الخاصة فقط كالدين الذي عند الخلق
وقيد بذلك تنبيها على ان ما جاء به النبي لا يكون مختصا ببعض من الامة
بالطريقة الخاصة بالانبياء المعلومة في العرف وهي طريق الوحي الجلي
وانما قيد بذلك لان ما جاء به الرسول لا بالطريقة الخاصة بالانبياء لم بالطريقة
الشاملة للاولياء ايضا فهو من الرهبانية المبتدعة ولا يخفى عليك انه
اذا كان الدين الذي عند الخلق هي النواميس الحكمية على الوجه الذي
ينبغي ان يكون الذي عند الله ايضا تلك النواميس لكن على وجه آخر
لا الانقياد اليها فلما وافقت الحكمة والمصلحة الظاهرة فيها اي في تلك
النواميس الحكم الالهي الذي هو الدين الذي عند الله في الامر المقصود بالوضع

المشروع الالهي وهو تكميل النفوس علما وعملا اعتبرها الله سبحانه اعتبار ما شرع من عنده تعالى وما كتبناها اى ما فرضناها الله عليهم ولما فتح الله بينه وبين قلوبهم باب العناية والرحمة من حيث لا يشعرون اى من الوجه الخاص الالهي الذي لم يكن لهم شعور به جعل في قلوبهم تعظيم ما شرعوه يطلبون بذلك التعظيم او بما شرعوه رضوان الله على غير الطريقة النبوية المعروفة اى المعلومة بالتعريف اى بتعليمها بالوحي الالهي والمراد بطلبهم على غير الطريقة النبوية انهم اتوا بامور زائدة على الطريقة النبوية موافقة لها في الغاية والغرض ما فرضها الله عليهم كالامور التي التزمها الصوفية في هذه الامة من غير امر من الله سبحانه كتقليل الطعام وكثرة الصيام والاجتناب عن مخالطة الانام وقلة المنام والذكر على الدوام وفي بعض النسخ على الطريقة النبوية وهو ايضا صحيح لان الطريقة المبتدعة لما كانت موافقة للطريقة النبوية في الامر المقصود منها فكانها هي فقال تعالى فما رعوها اى الرهبانية المبتدعة هؤلاء الذين شرعوها من متبوعيهم والذين شرعت لهم من تابعيهم حق رعايتها الا ابتغاء رضوان الله اعلم ان نظم الاية هكذا ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها فذهب اكثر المفسرين الى ان الاستثناء منقطع يعني نحن ما فرضناها عليهم لكنهم ابتدعوها ابتغاء رضوان الله والشيخ رضي الله عنه نظر الى المعنى وقرره على ما قرره فان ابتداعها اذا كان لابتغاء الرضوان ينبغي ان يكون رعايتها ايضا له فللتنبيه على هذا قرر المعنى على ما قرر لانه جعل الابتغاء استثناء

متبوعيهم

متصلا من قوله فما رعوها حتى يلزم تفسير الاية على ما هو خلاف قواعد العلوم العربية ولذلك اى لابتغاء رضوان الله بها واعتقاده انها وسيلة اليه اعتقدوا اى الرهبانية المبتدعة وما جوها فآتينا الذين آمنوا بها منهم اجرهم وكثير منهم اى من هؤلاء الذين شرع فيهم اى في شانهم هذه العبادة فاسقون اى خارجون عن الانقياد اليها والقيام بحقها ومن لم يعتقد اليها لم يعتقد اليه مشرعه وهو الحق سبحانه فان مشرع الطريقة المبتدعة بالاصالة هو الحق سبحانه بما يرضيه من اعطاء الجزاء والثواب وفي بعض النسخ ومن لم يعتقد الى مشرعه لم يعتقد اليه مشرعه وتذكير الضمير لرجوعه الى الموصول واضافة المشرع اليه بلا بينة ان التشريع انما هو لاجله وارجاعه الى الطريقة المبتدعة بتاويل الدين بعيد لكن الامر اى الشان الالهي يقتضي الانقياد اى انقياد مشرعه اليه وان لم يكن بما يرضيه وبيانه ان المكلف اما منقاد بالموافقة واما مخالف فالموافق المطيع لا كلام فيه لبيانه اى لوضوح حاله وظهور انقياد مشرعه اليه واما المخالف فانه يطلب بخلافه الحاكم عليه فقوله الحاكم مجرور على انه صفة او منصوب على انه مفعول له اى بمخالفته الاسم الحاكم عليه من الله احد امرين اما التجاوز والعفو عن خلافه ليظهر حكم الاسم العفو والغفور واما الاخذ على ذلك الخلاف ليظهر حكم الاسم المنتقم والقهار ولا بد من احدهما لان الامر اى الامر المقتضي لاحدهما وهو استحقاق المكلف المخالف حق ثابت في نفسه ويستحق الحق حق فعلى كل حال من العفو والاخذ فقد صح انقياد الحق الى عباده لافعاله وما هو عليه اى ولما هو عليه من الحال

المقتضي لاحد الامرين فالحال اى حال العبد هو المؤثر في انقياد الحق له من هنا اى من اجل ان حال العبد وفعله موافقا كان او مخالفا هو المؤثر في انقياد الحق له فكان انقياد الحق جزاء لفعله كان الدين جزاء اى معتبرا فيه الجزاء فان الانقياد وعدمه يترتبان على الدين وعلى الانقياد وعدمه يترتب الجزاء فهذا معنى آخر من معاني اللفظة وفسر الجزاء وقسمه بقوله اى معا وضعه بما يسر وبالا يسر فيما يسر اى جزاؤه بما يسر ما يدل عليه قوله تعالى رضي الله عنهم ورضوا عنه هذا جزاء بما يسر فان رضي الله عنهم يسرهم فيرضون عنه وجزاء بالا يسر ما يدل عليه قوله تعالى ومن يظلم منكم نذقه عذابا كبيرا هذا جزاء بالا يسر فان اذاقة العذاب مما لا يسرهم بل يسوءهم وقوله تعالى ونتجاوز عن سيئاتهم هذا اى التجاوز المفهوم منه جزاء ايضا فان التجاوز ايضا مما يقتضيه حال من احوال العبد نوع جزاء له ولما لم يكن التجاوز جزاء للسيئات كان في كونه جزاء خفاء حكم عليه بانه جزاء ولم يقيده بقوله بما يسر لظهور كونه منه ولا يخفى ان الجزاء بالرضوان بالنسبة الى المطيعين وبالتجاوز بالنسبة الى العاصين فنبه بهذا الكلام على ان الجزاء بما يسر يتحقق بالنسبة الى الفريقين ولا يختص بالاول فقد صح ان الدين هو الجزاء اى معتبر فيه الجزاء هنا اى كما سبق اى قد ثبت بما سبق ان الدين الذي اعتبر فيه الانقياد اعتبر فيه الجزاء ايضا وكان الدين هو الاسلام والاسلام عين الانقياد اى انقياد العبد لما شرعه الله فقد انقاد اى فكذلك قد انقاد

من الطرفين وهو اى انقياد الحق الى العبد جزاء لانقياد العبد

الحق سبحانه العبد الى ما يسر العبد والى ما لا يسر العبد فتحقق الانقياد وعدمه هذا اى جعل احد الطرفين من العبد والآخر من الحق سبحانه جزاء لما من العبد لسان الظاهر في هذا الباب اى باب الجزاء وبيانه واما سره وباطنه اى سر الجزاء وحقيقته الباطنة عن فهم اهل الظاهر فانه اى الجزاء تجل اى تجلي حال من احوال العبد وظهوره في مرآة وجود الحق تبعا لحال آخر من احواله فالحال الثاني باعتبار تبعيته للاول وترتبه عليه جزاء له فلا يعود على الممكنات من الحق الا ما يعطيه ذواتهم المتقلبة في احوالها فان لهم في كل حال صورة وجود تناسبه ويخالف الصور الوجودية التي لسائر احوالهم فيختلف صورهم لاختلاف احوالهم فيختلف التجلي اى تجلي وجود الحق بهذه الصور لاختلاف الحال فيتبع الاثر الذي هو الالتذاذ والتحذر في العبد بحسب ما يكون اى يوجد تجلي الوجود الحق بصور احواله فان كانت صورة ملايمة له ففي خير والا فضده فما اعطاء الخير سواه ولا اعطاء ضد الخير غيره وانما قال ضد الخير ولم يقل الشر تنبيها على ان الشر من حيث هو شر لا يقبل الوجود بل من حيث نسبته الى الخير ومضادته المظهرة اياه كما قيل فبضدها يتبين الاشياء بل هو منعم ذاته ومعذبها فلا يذمن الا نفسه ولا يحمدن في الخير الا نفسه فان كلا من الخير وضده انما هو صورة حال من احواله ظهرت في مرآة الوجود الحق بحسب علم الحق به وباحواله وعلم الحق به وباحواله لا يكون الا على ما هو عليه في نفسه فلله الحجة البالغة عليهم في علمه بهم اذ العلم تابع المعلوم فلا يتعلق به الا على ما هو عليه في نفسه

وذلك سر القدر ثم السر الذي فوق هذا السر الذي ذكرناه في هذه المسئلة
ان الممكنات لا تزال ثابتة على اصلها من العدم اي على اصلها الذي هو العدم
ما شمت رائحة الوجود فهي في قولها من العدم باينة وليس وجود الا وجود
الحق متلبسا بصور احوال ما هي عليه الممكنات في انفسها واعيانها اي
بصور احوال يكون الممكنات عليها فتعود الممكنات تنبيه تمييز واضافة
الاحوال الى الموصول بيانية فقد علمت من يلتذ بادراك ما يلايم ومن يتألم
بادراك ما يلايم فالملتذ والمتألم هو الحق سبحانه اذ الالتذاذ والتألم لا للاوجود
لكن بعد تلبسه بصور احوال الممكنات وتجليه بها وكذلك قد علمت ما يعقب
كل حال من الاحوال من تجلياته سبحانه بصورة حال تابع لحال آخر مترتب
عليه وبه اي بهذا التعقب سمي الجزاء عقوبة وعقابا فالعقوبة والعقاب ماخوذ
من العقب وهو اي استعمال العقوبة والعقاب شايع بحسب اصل
اللغة في الخير والشر اذا كانا مترتبين على امر آخر جزاء له الا ان العرف سماه
في الخير وفي الشر عقابا ولهذا اي لاجل ان كل جزاء حال يعقب سمي او شرح
اي فسر الدين الذي هو الجزاء بالعادة لانه اي لان صاحبه لان صاحب
الدين عاد عليه ما يقتضيه حاله ويطلبه حاله فالدين الذي هو العادة
اعلم ان حاصل كلام الشيخ رضي الله عنه ان الدين الذي وصى به ابراهيم
بنيه الدين الذي هو الاحكام الوضعية الشرعية والمعاني الثلث اللغوية
معتبرة فيه ايضا فانه يستتبع انقيادا له وجودا او عدما وعليه يترتب
انقياد شرعه للعبد فانقياد المشروع له جزاء لانقياده وجودا او

والجزاء في الحقيقة عين الفعل الذي هو جزاء له لكن في صورة اخرى فيتحقق
العادة التي هي العود لكنه قد وقع اداء هذا المعنى مسامحات لقلاعده
رضي الله عنه بالعبارة ووضوح المقصود عند ذوي الفهم ثم استشهد
على استعمال الدين في معنى العادة بقول الشاعر فقال وقال الشاعر
كدينك من ام الحويرث قبلها اي عادتك ومعقول العادة ان يعود
الامر ثانيا بعينه الى حالة الاولى وهذا العود بعينه ليس ثم اي في
صورة الجزاء فان العادة بهذا التفسير تكرار ولا تكرار في الوجود فكيف
في الجزاء فان الوجود الحق كما قال ابو طالب المكي رحمه الله لا يتجلى في صورة
مرتين لكن العادة اي الامر الذي يعود حقيقة واحدة معقولة لا تعدد
ولا تكثر فيها الا من حيث ظهورها في صور مختلفة شخصية والتشابه في
تلك الصور موجود فان كل واحدة من تلك الصور وان كانت في تشخصها
للصور الاخرى لكنها باعتبار ان كل واحدة منها صورة شخصية لحقيقة واحدة
امثال واشباه وتكرار الاشباه باعتبار ما به التشابه عود بل تكرار ظهور تلك
الحقيقة في الصور المتشابهة ايضا عود فنحن نعلم مثلا ان زيدا عين عمرو
في الانسانية وما عادت الانسانية في نفسها اذ لو عادت لتكثرت وهي حقيقة
واحدة والواحد لا يتكثر في نفسه فمن هذه الحيثية لا تكرار ولا عود ونحن
نعلم ايضا ان زيدا ليس عين عمرو في الشخصية فشخص زيد ليس شخص عمرو
مع تحقيق وجود الشخصية اي حقيقتها في الاثنين فحصل بينهما شبه فنقول
في الحس عادت اي الشخصية او الحقيقة لهذا الشبه ونقول في الحكم الصحيح

في العقل لم تعد لوحدة الحقيقة فما ثمه عادة بوجه واعتبار يعني وحدة
الحقيقة وثمه عادة بوجه واعتبار يعني تكثر الحقيقة بصورها الشخصية
وتشابه تلك الصور في كونها صورا شخصية لتلك الحقيقة كما ان ثمه جزاء
بوجه وهو كون الحال الثاني تبعا للحال الاول مترتبا عليه وما ثمه جزاء بوجه
وهو كون الحال الثاني حالة برأسها للعين الممكنة فان الجزاء الذي هو الحال
الثاني ايضا حال في الممكن برأسه من احوال عين الممكن يقتضيه عين الممكن
كساير الاحوال من غير فرق غاية ما في الباب انه يقع عقيب حال آخر
وبعده اي كون الجزاء ايضا حالا يقتضيه عين الممكن كساير الاحوال
مسئلة اغفلها هذا الشان اي اغفلوا ايضا حها على ما ينبغي لا انهم جهلوها
فانها من سر القدر المتحكم في الخلايق وعلماء هذا الشان عالمون به فيكونون
عالمين بها ايضا ولما فرغ رضي الله عنه عن بيان الدين العرفي الشرعي
الموصى به واعتبار معانيه الثلثة اللغوية فيه اراد ان يبين نسبة الانبياء
وورثتهم الدين تبليغه الى المامورين وتكليفهم به اليه والى المامورين به
فقال واعلم انه كما يقال في الطبيب انه خادم الطبيعة كذلك يقال في
الرسل والورثة اي ورثتهم من العلماء انهم خادموا الامر الالهي في
العموم يتعلق بقوله يقال اي القول بانهم خادموا الامر وورثتهم في
نفس الامر وعرف الخصوص خادموا احوال الممكنات من الهداية و
الرشاد وامثالها فانهم يظهرونها فمن يستعد لها من الممكنات ويخلصونها
في مراتب كمالها ويصونونها عن اضدادها وانما جعل خدمه احوال

الممكنات فلم يقتضي الممكنات توجه الامر الالهي اليها لم يتوجه اليها فهي اصل
بالنسبة اليه وخدمتهم اي خدمة الرسل والورثة من جملة احوالهم التي
هم عليها في حال ثبوت اعيانهم في علم الحق سبحانه فانظر ما اعجب هذا الامر
من كون الاشرف خادما للاخس ولما حكم رضي الله عنه بكون الطبيب
خادما للطبيعة والرسل وورثتهم خدمة للامر الالهي بل لاحوال الممكنات
والمتبادر من الخدمة المطلقة ان يكون في جميع الامور وليس الامر
هناك دفعه بقوله الا ان الخادم المطلوب بالذكر هنا اي في
هذا المقام انما هو واقف عند مرسوم مخدومه اي ما رسمه المخدوم
وعينه من احواله ليخدم الخادم فيه ولا يتجاوزه منه الى غيره من الاحوال
وليس خادما مطلقا اي في جميع الامور بل فيما رسمه وعينه وذلك الرسم
والتعيين من المخدوم اما بالحال كما في الطبيعة فان الطبيعة لا يطلب
بلسان حالها من الطبيب الا حفظ الصحة وازالة المرض لان حلولها كذلك
فلا يقتضي عند عروضها عن الامور الغريبة الا ذلك فالطبيب انما يخدمها
في ذلك لا غير واما بالقول كالحق سبحانه فانه رسم لخادمي امره ان يخدموه
فيماله وجه في الهداية لا مطلقا ثم بين ما ذكر من ان الخادم المطلوب
هنا انما هو المقيد لا المطلق بقوله فان الطبيب انما يصح ان يقال
خادم الطبيعة لو مشى بالمساعدة لها فيما تقتضيه في حد ذاتها عريّة عن العوارض
الغريبة كحفظ الصحة وازالة المرض لا فيما تقتضيه مطلقا فان الطبيعة
لانضياف العوارض الغريبة اليها قد اعطت اي اقتضت في جسم المريض
مزاجا خاصا به سمي مريضا فلو ساعدها الطبيب خدمة من حيث اقتضائها

المرض لزاد في كمية المرض بها اي بواسطة الطبيعة ايضا كما كان يحفظ الصحة
ويزيل المرض بواسطتها فانه لا يحقق تاثيره في طبيعة المريض صحة ومرضا
الا بالطبيعة وليس الطبيب مما يزيد في كمية المرض بها وانما يرد عنها
ويمنعها عما تقتضيه بواسطة العوارض الغريبة طلبا للصحة والعافية
بعد المرض من الطبيعة ايضا كالمرض بانشاء مزاج خاص آخر في
جسم المريض يخالف هذا المزاج الخاص الذي به سمي مريضا فاذن ليس الطبيب
بخادم للطبيعة مطلقا وانما هو خادم لها من حيث انه لا يصلح
جسم المريض ولا يغير ذلك المزاج الذي به سمي مريضا الا بالطبيعة ايضا
في حقها اي الطبيعة يسعى الطبيب ويخدمها من وجه خاص وهو اعتبارها
من حيث اقتضائها الصحة وازالة المرض غير عام لاعتبارات انما قلنا لان
العموم لا يصح في هذه المسئلة لما عرفت فالطبيب خادم من وجه خاص
لا خادم على وجه العموم وكما ان الطبيب في خدمة الطبيعة من وجه
دون وجه كذلك الرسل والورثة في خدمة الحق سبحانه فهم في خدمته
من حيث امره التكليفي وليسوا في خدمته من حيث الامر الارادي الغير
الموافق للتكليفي والحق على وجهين في الحكم في شان احوال المكلفين يحكم
في شانهم بالامر التكليفي ويحكم في شانهم بالامر الارادي او يقول يحكم فيهم بالامر
التكليفي الموافق للارادي وبالامر التكليفي المخالف له فيجري الامر وحكمه
من العبد بحسب ما يقتضيه ارادة الحق لا بحسب ما يقتضيه امره التكليفي
الا اذا كان موافقا للارادة ويتعلق ارادة الحق به اي بما يقتضيه الارادة

بحسب

بحسب ما يقتضي به علم الحق ويتعلق علم الحق به اي بما يقتضي به علمه على حسب ما
اعطاه المعلوم من ذاته فما يجري الامر من العبد الا على حسب ما اعطاه من
ذاته فما ظهر العبد او المعلوم الا بصورته التي هو عليها في الحضرة العلمية
فالرسول والوارث خادم للامر التكليفي الالهي الواقع بالارادة فانه ما لم
يتعلق ارادته بالامر التكليفي لم يقع ولا يلزم من ذلك تعلقها بالمامور به فلا
خادم الارادة فان الارادة كثيرا ما يكون مخالفة للامر التكليفي وهو خادم
للامر التكليفي لا غير فهو اي الرسول او الوارث يرد عليه اي على المكلف
ما يضره من الاخلاق والافعال به اي بالامر الالهي فانه مامور من الحق بهذا
الرد طلبا لسعادة المكلف واظهارا لكماله فلو خدم الرسول او الوارث
الارادة ما نصح المكلف لان خدمة الارادة تقتضي ان يترك الخادم المكلف
على ما هو المراد منهم ولكنه ينصح فهو ليس خادما للارادة بل للامر التكليفي
وكذلك ينصح المكلف بتبليغه اليه وتكليفه عليه وما نصح الا بها اعني بالارادة
التابعة للعلم التابع للمعلوم فما نصح النبي او الوارث الا بما يقتضيه عينه
الثابتة فالرسول والوارث كل واحد منهما طبيب اخروي للنفوس
المكلفة يحفظ صحة الفطرة عليهم ويجتهد في ازالة ما يضادها لتنقاد
لامر الله التكليفي حين امره فينظر في امره تعالى وينظر في ارادته فيراه
اي الحق قد امره يعني العبد المكلف بما يخالف ارادته ولا يكون الا ما يريد
ولهذا اي ولاجل انه لا يكون الا ما يريد كان الامر اي وجد وتحقق الامر
التكليفي فانه سبحانه اراد وقوعه فاراد الامر اي وقوعه فوقع وما اراد

وقوع ما امر به متلبسا بالمامور فلم يقع المامور به من العبد المامور فيسمى
عدم وقوع المامور مخالفة ومعصية فلعين هذا العبد الثابتة في
الحضرة العلمية استعداد التكليف فيتوجه اليه الامر التكليفي وليس لها
استعداد الاتيان بالمامور به ولهذا وقعت المخالفة والمعصية فان
قلت ما فائدة الامر بما يعلم عدم وقوعه قلت فائدته تميز من كان مستعدا
للقبول ممن ليس له استعداد ذلك ليظهر السعادة والشقاوة واهلها
فالرسول مبلغ للامر الالهي خادم له يحرض على قبوله للامر الارادي ولهذا
اي لتخلف وقوع المامور به من وقوع الامر به واتصاف المامور بالمخالفة
والمعصية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم شيبتني هود اي سورة هود
واخواتها لما يحتوي عليه سورة هود من قوله فاستقم كما امرت فشيبه
قوله تعالى كما امرت فانه لا يدري دائما هل امر بما يوافق الارادة فيقع
المامور به فيتصف بالطاعة او بما يخالف الارادة فلا يقع المامور به فيتصف
بالمعصية ولا يعرف احد حكم الارادة انها تعلقت بالمامور به او بنقيضه
الا بعد وقوع المراد الذي هو عين المامور به او غيره الا من كشف الله
بصيرته ورفع عنها الحجاب فادرك اعيان الممكنات في حال ثبوتها في
الحضرة العلمية على ما هي عليه فيها فيحكم عند ذلك الادراك عليها بما يراه
من الاحوال وما لها من الاحكام وهذا الادراك والحكم قد يكون لاحاد الناس
وهم الكمل من الانبياء والاولياء لا الكل ويكون في اوقات مخصوصة
لا يكون مستصحبا اي دائما في جميع الاوقات قال تعالى خطابا لنبينا صلى الله

عليه وسلم

عليه وسلم وما ادري ما يفعل بي ولا بكم اي فصرح بالحجاب فقوله صرح على
صيغة الامر عطف على قوله وقيل له ويحتمل ان يكون على صيغة الماضي
عطفا على قال المقدر وليس المقصود من الكشف الواقع لبعض الناس
في بعض الاوقات الا ان يطلع العبد الكاشف اي يحصل له الاطلاع
في امر خاص شاء الله اطلاعه عليه لا غير كما قال تعالى ولا يحيطون
بشيء من علمه الا بما شاء فان قلت قوله صلى الله عليه وسلم فعلمت علم الاولين
والآخرين يدل على عموم اطلاعه وان كان في بعض الاوقات قلت
لا نم ذلك فان ما يعلمه الاولون والآخرون امر خاص بالنسبة الى معلومات
الحق سبحانه ولو سلم عمومه فالمثبت في الحديث علمه الكلي الاجمالي في مقام
الروح والمنفي هنا علمه التفصيلي في مقام القلب والله تعالى اعلم
فص حكمة نورية في كلمة يوسفية المراد بالحكمة النورية العلوم والمعارف
المتعلقة بعالم المثال لانه عالم نوراني وانما خصها بالكلمة اليوسفية لانه عليه
السلام كان عالما بمراد الله من الصور المرئية المثالية وكل من يعلم بعده
ذلك فمن مرتبته ياخذ ومن روحانيته يستفيد هذه الحكمة النورية
اي العلوم والمعارف المتعلقة بعالم المثال الذي هو عالم نوراني انبساطها
نورها اي حاصلة من انبساط نورها اي نور الكلمة اليوسفية التي هي روحها
على حضرة الخيال المطلق او المقيد في حال النوم والمراد بانبساط نورها عليها
اطلاعها على الصور المتمثلة المرئية فيها وعلى ما اراد الله سبحانه بها وهو
اي ذلك الانبساط اول مبادئ الوحي في اهل العناية الكبرى الذين هم

الانبياء عليهم السلام لكن ما يراه الانبياء عليهم السلام اولا انما هو الصور
المثالية المرئية في النوم ثم يترقون الى ان يروا الملك في المثال المطلق او المقيد
في غير حال النوم لكن مع فتورها في الحس تقول عايشة رضي الله عنها اول ما
ما بدي به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرويا الصادقة فهي من اقسام
الوحي ولهذا قال صلى الله عليه وسلم الرويا الصادقة جزء من ستة واربعين
جزءا من النبوة وهي نصيب المومنين منها وكان صلى الله عليه وسلم لا يرى
رويا الا خرجت اي هذه الرويا معا اي مع ما عبرت به مثل فلق الصبح فسر
الشيخ رضي الله عنه قوله مثل فلق الصبح بقوله تقول اي عايشة رضي الله عنها
لا خفا بها اي بالرويا التي كان صلى الله عليه وسلم يراها فميزت عايشة رضي الله عنها
بين اوقات النبي صلى الله عليه وسلم فجعلت بعضها مناما يحتاج المرئي فيه الى
التعبير وبعضها يقظة لا يحتاج فيها اليه والى ههنا اي الى هذا المقام من
التمييز بين النوم واليقظة بلغ علمها لا غير ثم تقول عايشة رضي الله عنها
وكانت المدة له اي لرسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك اي في الوحي
بالرويا الصادقة ستة اشهر ثم جاءه الملك في حضرة المثال او الخيال من
غير نوم وما علمت عايشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قد قال يعني ما تنبهت بمعنى قوله ان الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا
فان النبي صلى الله عليه وسلم عد الناس في حال اليقظة ايضا نياما وجعل
ما يظهر لهم في الخيال حين النوم فكما ان الصور المرئية في النوم محتاجة الى
العبور منها الى حقايقها الباطنة كذلك الصور المحسوسة ايضا فانها

امثلة

امثلة للصور المثالية وهي للارواح المجردة واحوالها وهي للاسماء الالهية
وهي للشئون الذاتية فكما يعرف العالم بالتعبير المراد بالصورة المرئية في النوم
كذلك يعرف العارف بالحقايق المراد بالصور الظاهرة في كل مرتبة فعلم من
قوله صلى الله عليه وسلم ان يقظة الناس نوم وعندنا مقدمة معلومة وهي
كل ما يرى في حال النوم فهو من ذلك القبيل اي من قبيل ما رآه النبي صلى الله عليه
وسلم في مدة ستة اشهر في الاحتياج الى التعبير وان اختلفت الاحوال اي
احوال النوم بان كانت حال النوم المزاجي الحقيقي او حال النوم الحكمي فمضى
قولها اي تقول عايشة رضي الله عنها ستة اشهر اي مدتها كلها بل عمره صلى الله عليه
وسلم كله في الدنيا بتلك المثابة اي بمثابة النوم قوله بتلك متعلق بقوله مضى
انما هو اي عمره صلى الله عليه وسلم منام في منام لان الصور المتعاقبة المرئية
فيه منامات متعاقبة يعبر العارف منها الى حقايقها وكل ما ورد من هذا القبيل
اي من قبيل ما يرى في حال النوم فهو المسمى عالم الخيال فالعالم كله خيال قال
رضي الله عنه انما الكون خيال وهو حق في الحقيقة ولهذا اي لكون الكل من
عالم الخيال المسمى به عبر وفسر التعبير بقوله اي الامر الذي يعني التعبير هو ان
يقال الامر الذي هو في نفسه على صورة كذا في صورة بالتنوين غيرها بالجر
على انه صفة للصورة اي في صفة مغايرة للصورة التي هو عليها في نفسه فيجوز
اي يعبر العابر من هذه الصورة التي ابصرها النايم حقيقة او حكما الى صورة
ما هو الامر عليه اي الى صورة يكون الامر عليها فما موصولة واضافة الصورة
اليه بيانية والضمير المرفوع بالامر ان اصاب المعبر فظهور الامر في صورة

مغايرة لما هو عليه في نفسه كظهور العلم في المنام في صورة اللبن فعبر النبي
صلى الله عليه وسلم في التاويل اي في الحكم بان مآل الصورة المرئية في النوم
اي شيء هو من صورة اللبن الى صورة العلم فتاول صلى الله عليه وسلم اي
قال مآل هذه الصورة اللبنية الى صورة العلم ثم انه صلى الله عليه وسلم
كان اذا اوحي اليه اخذ عن المحسوسات المعتادة فسجي اي ستر وغاب
عن الحاضرين عنده اي لم يبق له احساس بهم فان الغايب عن الشيء لم يكن له
احساس به فاذا سري اي رفع الوحي عنه رد الى ما غاب عنه واحس به
فما ادركه اي الذي اوحي اليه الا في حضرة الخيال المطلق او المقيد الا انه لا يسمى
نايما لان النوم عرفا ولغة ما يكون سببه امرا مزاجيا يعرض للدماغ وسبب
هذا الامر مزاجي يفيض على القلب فيأخذه عن المحسوسات ولذلك اذا تمثل
له الملك رجلا فذلك التمثل من حضرة الخيال فانه اي الملك ليس برجل حقيقة
فانه انسان ذكرنا انما هو ملك فدخل في صورة انسان ذكر فعبره اي الانسان
الناظر في الصورة المرئية العارف بما يؤول اليه حتى وصل الى صورته الحقيقية
فقال هذا جبريل اتاكم يعلمكم امر دينكم وقد قال لهم ردوا علي الرجل فسماه اي
جبريل بالرجل من اجل الصورة التي ظهر جبريل لهم اي للحاضرين فيها اي
في تلك الصورة ثم قال هذا جبريل فاعتبر الصورة التي مآل هذا الرجل
المتخيل اليها بهذه الصورة المعتبرة هي الصورة الملكية فهو صادق
في المقالتين صدق للعين اي لمشاهدة العين الباطنة في العين
الحسية اي في الذات المحسوسة بالبصر التي لجبريل والجار والمجرور اعني

في العين الحسية متعلق بصدق اي صدق في هذا الحكم على الذات الجبريلية
المحسوسة بانه رجل لمشاهدة العين الباصرة له كذلك او صدق في انه
رجل لظهور العين الجبريلية في العين الباصرة التي هي من جملة الحواس
كذلك وصدق في ان هذا المرئي في صورة رجل جبريل فانه جبريل الملك
منه ظهر في صورة رجل وقال يوسف عليه السلام اني رايت احد عشر كوكبا
والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين فراى اخوته في صورة الكواكب لكمال
الاستعداد بهم وراى اباه وخالته في صورة الشمس والقمر راى اباه في صورة
الشمس لكمال نوريته بالنسبة الى اخوته وخالته في صورة القمر لاقتباسها
النور من ابيه الذي هو كان كالشمس هذا الذي ذكرنا من رويته هؤلاء
في تلك الصور من جهة يوسف وبحسب اعطاء استعداده ذلك في القوة
الخيالية وان لم يكن بحسب الشعور والارادة ولم يكن له علم بما رآه الا بعد
ان وقع ولو كان من جهة المرئي وبحسب شعوره وارادته كظهور الملك
على الانبياء في صورة من الصور وكظهور الكمل من الاناسي على بعض الصلحاء
ايضا في صورة من الصور لكان ظهور اخوته في صورة الكواكب و
ظهور ابيه وخالته في صورة الشمس والقمر معلوما مرادا لهم فلما لم يكن لهم علم
بما راه يوسف كان الادراك من جهة يوسف في خزانة خياله
وعلم يعقوب ذلك يعني ان هذه الرويا من جهة يوسف لا من جهتهم و
ليس لهم شعور بذلك حين قصها عليه فقال يا بني لا تقصص رؤياك
على اخوتك فيكيدوا لك كيدا اعلى حيث يحصل لهم علم بما رايته

من تفوتک علیهم وانقیادهم لک ثم برأ یعقوب علیه السلام ابناءه عن
الکید الذی اسنده الیهم اولا والحقه ای ذلک الکید بالشیطان ولیس
ذلک الالحاق الا عین الکید فان الافعال کلها من الله فنسبتها الی الشیطان
کنسبتها الی ابنائه وانما نسبها الی الشیطان کیدا بیوسف لیتجنب عن ا
الملام الیه سبحانه ویتادب باسنادها الی ما هو مظهر لاسمه المضل ویترک
عن سوء الظن باخوته ترشیحا للنبوة التی تفرسها فیه فان النبوة لا بد لها
من سلامة الصدر وصفاء القلب ونقاء الباطن فقال ان الشیطان
للانسان عدو مبین ای ظاهر العداوة فان الابانة هی الظهور ثم قال
یوسف علیه السلام بعد ذلک فی آخر الامر حیث دخلوا مصر وخروا له
سجدا هذا تاویل رؤیای من قبل قد جعلها ربی حقا ای اظهرها فی الحس بعد
ما کانت فی صورة الخیال فقال النبی صلی الله علیه وسلم الناس نیام فجعل مرتبة
الحس ایضا من قبیل النوم لانها صور مرئیة بازاء المعانی الغیبیة والحقائق
الالهیة مجردة بما کان قول یوسف علیه السلام قد جعلها ربی حقا بمنزلة
من رای فی نومه انه قد استیقظ من رؤیا رآها ثم عبرها ولم یعلم انه فی النوم
الذی رای فیه الرؤیا عینه بالجر علی انه تاکید للنوم بقرینة قوله ما برح ای
ما زال عن النوم الذی کان فیه فاذا استیقظ یقول رایت فی النوم
کذا ورایت کانی استیقظت واولتها ای رؤیای مثل هذا الذی
ذکرنا من حال النائم الذی توهم انه قد استیقظ مثل ذلک الذی ذکرناه
من یوسف علیه السلام فانظر کم فرق بین ادراک محمد صلی الله علیه وسلم

حیث

حیث ادرک ان الناس فی کل حال نیام وبین ادراک یوسف علیه السلام
فی آخر امره حین قال هذا تاویل رؤیای من قبل قد جعلها ربی حقا معناه
ثابتا حسا ای محسوسا بالحواس الظاهرة وما کان هذا الامر الثابت حسا
الا محسوسا ای ماخوذا من الحس فان الخیال لا یعطی ابدا الا المحسوسات
یعنی الصور الماخوذة من الحس فان المادة التی یتصرف فیها الخیال لیست
الا الصور الحسیة المخزونة فیه ولیس المراد انها حین التخیل محسوسة بالحواس
الظاهرة غیر ذلک الذی ذکرنا لیس یتاتی له ای للخیال فانظر ما اشرف
علم ورثة محمد صلی الله علیه وسلم من الکمل المطلعین علی مثل هذه الاسرار
فکیف علم محمد صلی الله علیه وسلم وسابسط القول ای الکلام فی تحقیق هذه
الحضرة الخیالیة بلسان یوسف المحمدی ای بلسان من هو علی قدم یوسف من
ورثة محمد صلی الله علیه وسلم فکانه جعل اسم یوسف علما لجنس من کان علی تلک
القدم فوصفه بالمحمدی للتخصیص ما تقف علیه ان شاء الله ما موصولة او موصوفة
بدلا من القول وضمیر علیه لما ای ما تقف علیه ویصل فهمک الیه او موصوفة
بمعنی بسطا فی محل النصب علی المصدریة وضمیر علیه لعلم ورثة محمد صلی
الله علیه وسلم والضمیر العاید الیها محذوف ای بسطا تقف به علیه وفی بعض
النسخ سابسط من القول فیکون ما فی محل النصب بالمفعولیة فنقول اعلم
ان المقول علیه سوی الحق او مسمی العالم هو بالنسبة الی الحق تعالی کالظل
التابع للشخص فکما ان الظل تابع للشخص لا وجود له الا بتبعیة الشخص کذلک
العالم تابع للحق سبحانه لا وجود له الا بتبعیته فهو ای العالم ظل الله ای

ظل هذا الاسم الجامع فان کل جزء من اجزاء العالم ظل لاسم من الاسماء الداخلة
فی ذلک الاسم الجامع فمجموع العالم ظل لمجموعه فهو ای کون العالم ظل الله سبحانه
عین نسبة الوجود الخارجی الی العالم ای مستلزم لها استلزاما ظاهرا کانه عینها
لان الظل المتعارف موجود بلا شک فی الحس نحکم بوجوده الحسی تابع فی وجوده
للشخص فکذا کل ما کان له نسبة الظلیة الی الحق سبحانه ینبغی ان یکون موجودا
به تابعا له فی وجوده فکانت نسبة الظلیة الیه کانها عین نسبة الوجود الیه
ولکن انما یکون الظل موجودا اذا کان ثمة من یظهر فیه ذلک الظل حتی لو ملک
ای فرضت عدم من یظهر فیه ذلک الظل کان الظل معقولا غیر موجود
فی الحس بل یکون بالقوة فی ذات الشخص المنسوب الیه الظل فمحل ظهور
هذا الظل الالهی المسمی بالعالم انما هو اعیان الممکنات الثابتة فی الحضرة العلمیة
علیها ای علی تلک الاعیان امتد هذا الظل وفاض علیها من وجود هذه
الذات ای الذات الالهیة فقوله من وجود هذه الذات متعلق بقوله
امتد وما امتد علیه هذا الظل انما هو اعیان الممکنات ولکن باسمه النور
الذی به یظهر الاشیاء فی العلم والعین وقع الادراک ای ادراکنا الظل
بحسب ما امتد علیه وامتد هذا الظل علی اعیان الممکنات فی صورة
الغیب المجهول فالغیب المجهول هو الهویة الغیبیة المجهولة مطلقا
من حیث اطلاقها وصورة الغیب المجهول هی الحضرة العلمیة فانها الصورة
الاولی لذلک الغیب ویجوز ان یراد بالغیب المجهول الاعیان الثابتة
لکونها غائبة عما سوی الحق مجهولة له الا من شاء الله ان یطلعه علیها

وم

ومع یکون اضافة الصورة الیه بیانیة وامتداد الظل علی الاعیان الثابتة
للممکنات فی الحضرة العلمیة عبارة عن انصباغ ظاهر الوجود باحکام تلک الاعیان
وتقیده بآثارها فبواسطة هذا التقید والانصباغ یصیر ظلا لمرتبة الاطلاق
فان الظلیة الحقیقیة هو عین ذی الظل لا فرق بینهما الا بالتقید والاطلاق ثم انه
لا شک ان الجهل عدم العلم والعدم ظلمة وسواد کما ان الوجود نور وبیاض
فاذا انبسط النور الوجودی علی الاعیان فی صورة الغیب المجهول
فلا بد ان یقع له امتزاج بالظلمة فیحصل له صلاحیة ان یدرک لان النور
المحض لا یتعلق به الادراک ما لم یمتزج بظلمة ما وکذلک الظلمة الصرفة فانه
لا بد فی الادراک من النور فالظل الوجودی المدرک مجهول لا بد له من
ظلمة واستشهد علی ذلک بقوله الا تری الظلال المشهودة للکل تضرب
الی السواد تشیر الی الظلال سواد ما الذی فیها ای فی اعیان الممکنات
من الخفاء والظلمة فان کل صورة شهادیة انما هی دلیل علی معنی غیبی
وانما یضرب الظلال الی السواد لبعد المناسبة بینها ای بین الظلال
وبین اشخاص من هی ظلاله ثم بالغ فی ذلک وقال وان کان الشخص
ابیض فظله بهذه المثابة ای یضرب الی السواد ثم استشهد علی
البعد یوجب ضربه الی السواد بقوله الا تری الجبال اذا بعدت من
بصر الناظر تظهر سودا والحال انه قد یکون الجبال فی اعیانها ای فی حد
انفسها علی غیر ما یدرکها الحس من اللونیة التی هی السواد بان یکون
فی حد انفسها غیر سود ولیس ثمة علة بالاستواء لرؤیة السواد الا

البعد فما يوجبه البعد كسواد الجبال وكزرقة السماء فهذا اى سواد الجبال
وزرقة السماء ما انتجه البعد في الحس في الاجسام غير النيرة التي هي الجبال
والسماء وغيرهما وكان الجبال والسماء ليست نيرة فيوجب البعد فيهما
السواد او الزرقة كذلك اعيان الممكنات من حيث ثبوتها في الحضرة
العلمية ليست نيرة فهي من قبيل الاجسام المظلمة الغير النيرة فيورث
البعد فيها ظلمة صورتها السواد او الزرقة وانما قلنا اعيان الممكنات
ليست نيرة لانها معدومة بحسب الخارج فهي وان اتصفت بالثبوت
في الحضرة العلمية لكن لم تتصف بالوجود الخارجي اذ الوجود الخارجي
نور يظهر ذات الشيء واحكامه وآثاره في الخارج والاعيان الثابتة ما ظهرت
في الخارج لا ذاتها ولا احكامها وآثارها فلم تكن متصفة بالوجود واذا لم تكن
متصفة بالوجود كانت متصفة بالعدم الذي هو الظلمة فلم تكن نيرة ولما
قيد رضي الله عنه الاجسام التي يورث البعد فيها السواد او الزرقة
بكونها غير نيرة يفهم منه ان الاجسام النيرة لا يورث البعد فيها شيئا منهما
فكان محل ان يتوهم ان البعد فيها يورث شيئا آخر ام لا فقال وان الاجسام
النيرة بل وغير النيرة ايضا يعطي فيها البعد للحس صغرا بالنسبة الى ما هي عليه
في نفس الامر وهذا اثر آخر للبعد عام للاجساد كلها فلا يدركها الحس الا
صغيرة الحجم وهي في اعيانها كبيرة متجاوزة عن ذلك القدر المحسوس واكثر كمية
منه من بعيد كما يعلم بالدليل ان الشمس مثل الارض في الجرم مائة وستين
وربعا وثمن مرة وهي اى الشمس في الحس على قدر جرم الترس مثلا فهذا

الذي

الذي ذكرنا من الصغر اثر البعد ايضا كما ان السواد والزرقة من اثره
مما يعلم من العالم الذي هو كالظل للحق الذي هو كذي الظل للاثر مما يعلم
من الظلال المتعارفة المشهورة بالنسبة الى اشخاصها فكما يعلم من الظل
المشهود كونه ممتدا من الشخص تابعا له في الوجود قائما متشكلا باشكال
اعضائه واجزائه فكذلك يعلم من العالم كونه ظلا ممتدا من الحق سبحانه
تابعا له في الوجود قائما به مشتملا على صور اسمائه وصفاته ويجهل من الحق
عند معرفته بالعالم على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه كان اى وجد
ذلك الظل المشهود المتعارف عند معرفته بذلك الظل فكما يجهل من الشخص
عند معرفته بالظل حقيقة ذاته وكنه صفاته كذلك يجهل من الحق سبحانه
عند معرفته بالعالم حقيقة ذاته وصفاته واتحاده من حيث اى
الحق سبحانه من حيث هو اى العالم ظل له سبحانه يعلم اى الحق ومن حيث
ما يجهل ما من ذات ذلك الظل الذي هو العالم من صورة شخص من امتد
عنه وهي صورة الحقيقة المطلقة اللاتعينية يجهل من الحق فلذلك
نقول ان الحق سبحانه معلوم لنا من وجه وهو وجه ظهوره بصور الظلال
مجهول لنا من وجه وهو وجه اطلاق ذاته وعدم تناهي تجلياته ثم استشهد
رضي الله عنه على ما ادعاه من كون العالم ظلا للحق سبحانه بقوله
الم تر الى ربك كيف مد الظل ان كان الخطاب لنبينا صلى الله عليه وسلم
كان المراد بالظل العالم كله لان ربه انما هو الاسم الجامع لجميع الاسماء وان كان
الخطاب لكل احد فالمراد بالظل ذلك الاحد الذي هو بعض اجزاء العالم

ومظهر للاسم الذي يربه خاصة ولو شاء ربك لجعله اى الظل ساكنا اى يكون ثابتا
اى في الحق بالقوة ولم يتحرك من القوة الى الفعل ولما كان المتوهم من قوله
لجعله ساكنا احداث السكون له والمراد ابقاؤه على السكون الاصلي فسره بقوله ثم
يتجلى اى الحق سبحانه لو شاء ما كان الحق ليتجلى للممكنات اى لاعيانها
الثابتة في الحضرة العلمية حتى يظهر على تقدير ذلك التجلي الظل اى الاعيان
الوجودية للممكنات فيكون اى الظل على تقدير عدم التجلي كما بقي من الممكنات
اى مثل الممكنات الباقية في العلم التي ما ظهر لها عين في الوجود فاللام
في قوله ليتجلى لتأكيد النفي وحتى يظهر غاية للتجلي ثم جعلنا الشمس عليه
اى على الظل الذي هو اعيان الممكنات دليلا يدل عليه ويظهره للبصر و
البصيرة علما وعينا وهو اى الشمس بلسان الاشارة اسمه النور الذي
قلنا حيث قلنا ولكن باسمه النور وقع الادراك وهو عبارة عن الوجود
الحق باعتبار ظهوره في نفسه واظهاره لغيره في العلم والعين ويشهد له
اى لكون الشمس دليلا يظهر الظل الحس فان الظلال المحسوسة لا يكون
لها عين وجودي بعدم النور فان في الظلمة المحضة لا يتحقق الظل ثم
قبضناه اى الظل الذي هو العالم الينا قبضا يسيرا اى سهلا هينا
بالنسبة الى مده وبسطه فان في مده لا بد من اجتماع شرائط يكفي في قبضه
انتفاء بعضها وانما قبضه اى الظل الذي هو العالم اليه اى الى الحق تعالى
لانه ظله فمنه ظهر كما ان الظل من الشخص يظهر واليه يرجع كما ان الظل الى
الشخص يرجع واليه يرجع الامر كله كما بينا ما كان فهو اى الظل الوجودي

هو اى

هو اى الوجود الحق لا غيره لانه لا فرق بينهما الا بالاطلاق والتقييد
والمقيد عين المطلق باعتبار الحقيقة وان كان غيره باعتبار التقييد
فكل ما ندركه من العالم فهو وجود الحق ظاهر في اعيان الممكنات ومتقيد
باحكامها وآثارها ويسمى ظلا وعالما فمن حيث اى وكل ما ندركه من حيث هويته الحق
ووحدتها واطلاقها من غير اعتبار اختلاف فيها هو وجوده اى وجود الحق
سبحانه ومن حيث اختلاف الصور فيه اى في كل ما ندركه هو اعيان الممكنات
فكما لا يزول عنه اى عن كل ما ندركه حال كونه متلبسا باختلاف الصور اسم الظل
كذلك لا يزول عنه حين تلبسه باختلاف الصور اسم العالم او اسم سوى
الحق فان اطلاق هذين الاسمين على كل ما ندركه انما هو باعتبار كونه ظلا لا باعتبار
كونه عين ذي الظل فمن حيث احديته كونه ظلا اى فكل ما ندركه من حيث احدية
ظليته بان لم يعتبر فيه اختلاف الصور هو الحق فان ظليته انما هي بسبب
اختلاف الصور فيه فاذا زال اختلاف الصور زالت الظلية فصار واحدا
احدا لا كثرة فيه فكان عين الحق لانه اى الحق هو الواحد الاحد لا غيره او لان
الظل من حيث احديته هو الواحد الاحد والواحد الاحد هو الحق لا غيره و
من حيث كثرة الصور فيه هو العالم وسوى الحق والظل فتفطن وتحقق
ما اوضحته لك واذا كان الامر على ما ذكرته لك فالعالم ما له وجود حقيقي
فان الوجود الحقيقي هو الحق سبحانه والعالم كثرة صور متوهمة فيه فوجوده
وقيامه بالحق لا بنفسه كما يتوهمه المحجوبون وهذا معنى الخيال اى خيل لك
انه امر زائد على الوجود الحق قائم بنفسه لا بالوجود الحق خارج عن الوجود الحق

وليس كذلك في نفس الامر فان الوجود في نفس الامر واحد وهذا الوجود
الواحد باعتبار وحدته واطلاقه هو الحق سبحانه وباعتبار كثرته لتلبسه
باحكام اعيان الممكنات وآثارها هو العالم وسوى الحق والظل من كل
ان للعالم وجودا استقلاليا في نفسه مغايرا للوجود الحق فلا شك ان ذلك
وهم وخيال لا حقيقة له وغير مطابق لما في نفس الامر ثم انه رضي الله عنه
اكد عدم قيام العالم بدون الحق بتشبيه العالم بدون الحق بتشبيه العالم
بالظل المحسوس والحق كالشخص فقال الا تراه اي الظل الظاهر في الحس حال
كونه متصلا بالشخص الذي امتد ذلك الظل عنه اي عن هذا الشخص يستحيل
عليه اي على ذلك الظل الانفكاك عن ذلك الاتصال بل عما اتصل به اعني
الشخص لانه يستحيل على الشيء الانفكاك عن ذاته حقيقة او حكما فالشخص وان لم يكن
ذات الظل حقيقة فانه كالذات له في تقومه وعدم تحققه بدونه ولما كان الظل
الذي هو الشبه اعني العالم عين ذات شخصه الذي هو الحق سبحانه من وجه
اورد هذه العبارة للمبالغة فاعرف عينك الثابتة فانها عبارة عن صورة
معلومية ذات الحق متلبسة بشئونها كلا او بعضا واعرف من انت من
حيث عينك الخارجية فانت من هذه الحيثية الا الوجود الحق منصبغا
باحكام عينك الثابتة وآثارها واعرف ما هويتك السارية في عينك
الثابتة في الحضرة العلمية اولا وفي عينك الموجودة في الخارج ثانيا وما نسبتك
الى الحق نسبة الظل الى الشخص والمقيد الى المطلق وبما انت حق اي باي وجه
انت حق فانت حق من حيث الحقيقة وبما انت عالم اي باي وجه انت
عالم وسوى للحق وغير له فانت عالم وسوى وغير للحق من حيث التقيد

والتعين

والتعين وما شئت قل هذه الالفاظ اي العالم والسوى والغير ويجوز ان يكون
قوله هذه الالفاظ اشارة الى ما ذكرنا من هذه الالفاظ الثلثة مع ما قبلها
من قوله فاعرف عينك الى آخره وفي هذا العرفان والعلم يتفاضل العلماء
فعالم يعلم بعض هذه الامور كمن شهد كثرة التعينات والتقيدات فقط
فهو المحجوب عن الحق الشاهد للعالم والخلق وكمن شهد الوجود الاحدي للتجلي
في هذه الصور فهو صاحب حال في مقام الفناء والجمع وعالم يعلم كلها
وهو من شهد الحق في الخلق والخلق في الحق فهو كامل الشهود في مقام البقاء
بعد الفناء والفرق بعد الجمع وهو مقام الاستقامة ولما ظهر ان نسبة العالم
الى الحق سبحانه نسبة الظل الى الشخص فكان العالم باجزائه ظلالا للحق سبحانه
باسمائه فالحق بالنسبة الى ظل خاص هو بعض اجزاء العالم صغير لظهوره فيه
ببعض من اسمائه لعوز ذلك البعض قابلية ظهور الاسماء كلها كالعدد الا
الكامل وبالنسبة الى ظل خاص آخر من اجزاء العالم له قابلية ظهور الاسماء
كلها كبير وكذلك الحق سبحانه بالنسبة الى بعض الظلال صاف كظهوره
في عالم الامر بصور النفوس المجردة ظهورا نوريا وبالنسبة الى بعضها اصفى
كظهوره بصور العقول المجردة فان الصفاء له مراتب بحسب قلة الوسائط
وكثرتها كالنور بالنسبة الى حجابه اي ما يحجب صرافة نوريته من الالوان
والاشكال الزجاجية عن الناظر في الزجاج فقوله صغير وكبير اما مجرور
صفة لظل خاص وخبر المبتداء قوله كالنور واما مرفوع على الخبرية وقوله
كالنور خبر محذوف او صفة محذوف يتلون اي النور يلونه اي لون

الزجاج وفي نفس الامر لا لون له ولكن هكذا متلونا بالوان الزجاجات
تراه على البناء للمفعول اي تحسه وتعلمه وقوله ضرب مثال لحقيقتك بربك
اي ضرب الزجاج مع النور ضرب مثال لحقيقتك مع ربك فقوله ضرب مثال
منصوب على المصدرية ويجوز ان يكون منصوبا على الحالية مؤولا باسم
الفاعل اي ضارب مثال او على المفعولية بان يكون مفعولا ثانيا لقوله
تراه اي تعلمه ضرب مثال او على ان يكون مفعولا له لقوله تراه اي اراناه
الحق لضرب المثال ويجوز رفعه على ان يكون خبر مبتداء محذوف وجعل
الضرب مع كونه مستعملا مع المثال بمعنى النوع صرف عن الظاهر فان
قلت اذا رايت النور متلونا بلونه الاخضر اي النور اخضر لخضرة الزجاج
صدقت وشاهدك على صدق ما قلت النظر العقلي الصحيح فان النور من
حيث صرافته واطلاقه لا لون له فهذا النور المحكوم عليه بانه اخضر وليس
باخضر بالاعتبارين نور ممتد عن ظل هو اي هذا الظل عين الزجاج
وانما جعل الزجاج ظلا لانه من اجزاء العالم الذي هو ظل الحق سبحانه فهو
اي الزجاج ظل اي للحق لانه من اجزاء العالم نوري لصفائه بحيث لا يحجب
النور او النور الممتد من الزجاج ظل له لامتداده عنه او ظل للنور المطلق
نوري لصفائه بالنسبة الى الاجسام الكثيفة المظلمة وعلى هذا القياس
الوجود المتعين المتقيد باحكام الاعيان الثابتة هو نور ممتد عن
ظل هو عين الاعيان الثابتة فانه متقيد بحسب احكامها فهو اي الظل
الذي هو عين الاعيان الثابتة او الوجود المتقيد بحسب احكامها ظل

نوري

نوري اما كون الاعيان ظلا فظاهر لكونها ظلا للشئون الالهية في الحضرة
العلمية واما كون الوجود المتقيد ظلا فلكونه ممتدا اما عن الاعيان
او عن الوجود المطلق كذلك اي كمثل الزجاج الذي هو ظل نوري
لا يحجب النور او صفائه فالمتحقق منا اي من بني نوعنا بالحق فان المتحقق
منا ايضا ظل نوري يظهر لصفائه صورة الحق اي اسماؤه وصفاته فيه
ظهورا اكثر مما يظهر في غيره ممن لا تحقق له بالحق اي من ظهوره في غيره فما
مامصدرية او يظهر صورة الحق اي اسماؤه فيه اكثر من اسماء او الاسماء
التي تظهر في غيره فيكون ما موصوفة او موصولة فمنا من يكون الحق
سمعه وبصره وجميع قواه الروحانية وجوارحه الجسمانية بعلامات
دالة على كون الحق عين بصر العبد وسمعه وجميع قواه وجوارحه قد
اعطاه الشرع وفي بعض النسخ الشارع اي اعطاها النبي صلى الله عليه وسلم
الشارع الذي يخبر عن الحق في الحديث القدسي الوارد في قرب النوافل
ولما ذكر ان الحق سبحانه سمع العبد المتحقق به وبصره وجميع قواه وجوارحه
كان محلا ان يتوهم انه فان معدوم بالكلية فانه ليس الا الحق جميع تلك
القوى والجوارح فاذا كانت تلك القوى والجوارح عين الحق فلم يبق
من العبد شيء دفعه بقوله ومع هذا الذي ذكرنا من كون الحق سمعه
وبصره وجميع قواه وجوارحه عين الظل الذي هو العبد المتحقق بالحق
موجود فان الضمير في قوله سمعه وبصره يعود عليه فلو لم يكن له تعين
وتميز في الوجود كيف يعود عليه الضمير وغيره اي غير من يكون متحققا

بالحق من العبيد ليس كذلك اى بحيث يظهر صورة الحق فيه اكثر مما يظهر
فى غيره فنسبة هذا العبد المحقق بالحق الذى يكون الحق سمعه وبصره و
ساير قواه اقرب الى وجود الحق من نسبة غيره من العبيد الذين لم يصلوا
الى هذا المقام واذا كان الامر على ما قررناه من ان نسبة العالم الى
الحق كنسبة الظل الى الشخص وليس للظل وجود حقيقى بل وجوده انعكاس
فاعلم انك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه ليس انا انك فى النسخة
المقروءة على الشيخ رضى الله عنه وفى بعض النسخ مما تقول فيه سوى خيال
فالوجود كله اى الموجودات الممكنة كلها خيال وهو مدركاتك فى خيال وهو
انت فان المدركات مرتسمة لا محالة فى المدرك والوجود الحق الثابت
المتحقق فى نفسه المثبت المحقق لغيره انما هو الله خاصة لكن من حيث ذاته
وعينه لا من حيث اسماءه واذا اخذت اسماءه من حيث انها اسماءه لا
من حيث انها ذاته وعينه لان اسماءه لها مدلولان تتضمنان المدلول
الواحد عينه اى عين الحق وذاته وهو اى هذا المدلول الواحد عين
المسمى والمدلول الاخر ما تدل عليه اى صفة تدل تلك الاسماء عليها
ما ينفصل الاسم الواحد به عن هذا الاسم الاخر ويتميز به عنه فاين الاسم
الغفور من الاسم الظاهر والاسم الباطن واين الاسم الاول من الاسم الاخر
فقد بان لك انه بما هو كل اسم عين الاسم الاخر يعنى باى شئ كل اسم عين
الاسم الاخر وهو عين المسمى وذاته وبما هو غير الاسم الاخر يعنى وباى شئ
كل اسم غير الاسم الاخر وهو الصفة التى بها يتميز كل اسم عن ساير الاسماء

فبما هو

فبما هو عينه اى فكل اسم اعتبر بوجه هو اى ذلك الاسم بذلك الاسم الاخر
عينه اى عين الاسم الاخر هو الحق الحقيقى حقيقة وبما هو غيره اى بوجه ذلك
الاسم غير الاسم الاخر هو الحق المتخيل حقيقة الذى كنا بصدده لان الاسماء
والذوات كلها ظلال للذات الالهية والظلالات خيالات ولما علم انها
دلالات وهى عينها باعتبار الحقيقة وان كانت غيرها باعتبار التعين فسبحان
من لم يكن اى لم يوجد عليه دليل سوى نفسه بحسب الحقيقة وان كان غيره
بحسب التعين ولا يثبت كونه اى وجوده الا بعينه اى بذاته فما فى الكون
اى فى الوجود الحقيقى لو توهمنا بلا الخيال الا ما دلت عليه الاحدية وعبر
عنه بالاسم الاحد يعنى الموجود الحقيقى بحسب نفس الامر انما هو الذات
الاحدية لا كثرة فيها بوجه من الوجوه وما فى الخيال الا ما دلت عليه الكثرة
وعبر عنه بالكثرة والكثير يعنى الموجود الخيالى الذى لا وجود له الا فى
الخيال انما هو الكثرة النسبية الاسمائية والكثرة الحقيقية التى لمظاهرها
وكانه رضى الله عنه اراد بالخيال مدرك اهل الحجاب فانه لا وجود للكثرة
الا فيها واما عند اهل الكشف لا وجود الا للذات الاحدية فمن وقف مع
الكثرة الحقيقية او النسبية فان كان مع الكثرة الحقيقية كان واقفا مع
العالم المشهود وان كان واقفا مع الكثرة النسبية كان مع الاسماء الا
المنبئة من التصرف والتاثير ومع اسماء العالم المنبئة عن القبول و
التاثر ومن وقف مع الاحدية الذاتية كان واقفا مع الحق من حيث
ذاته الغنية عن العالمين لا من حيث صورته التى هى الكثرة النسبية الا

و الحقيقية المظهرية واذا كانت ذاته غنية عن العالمين فهو اى غناها
عن العالمين عين غناها عن نسبة الاسماء اليها اى عن الاسماء المنسوبة اليها
الهية كانت او كونية لان الاسماء الكائنة لها اى لتلك الذات الغنية
كما يدل عليها اى على الذات كذلك يدل على مسميات اخر اى على معان اخر
داخلة فى مفهومات تلك الاسماء مغايرة للذات مع مغايرة بعضها لبعض
بها حصل التميز منها تحقق ذلك المذكور من المسميات الاخر اثرها اى اثر
الاسماء الذى هو العالم واحوالها وتحقق ذلك اى كون هذه المسميات
مغايرة للذات اثرها اى اثر الاسماء فان الذات من حيث هى لا اثر
لها واختلاف الاثار يدل على مغايرة هذه المسميات فتحقق هذه
المسميات التى لا تحقق للاسماء الا بها لا يكون الا بالعالم فغناها عن العالم
يستلزم غناها عن الاسماء وهذا هو المراد بكون الغنى عن العالم عين
الغنى عن الاسماء ومما يدل على كون ذاته تعالى غنية عنا ومن الاسماء
قوله تعالى قوله تعالى قل هو الله احد اثبت له الاحدية التى هى الغنى
عن كل ما عداه وذلك من حيث عينه وذاته من غير اعتبار امر اخر
الله الصمد من حيث استنادنا اليه فى الوجود والكمالات التابعة للوجود
فان الصمد من يصمد اليه فى الحوائج اى يقصد فاثبات الصمدية له سبحانه
انما هو باعتبار احدية ذاته فهو غنى عن هذه الصفة ايضا لم يلد من حيث
هويته ونحن اى نفى الوالدية عنه سبحانه انما هو بملاحظة هويته وهوياتنا
فانه لما اتصفت هوياتنا التى هى مراتبه الكونية بالوالدية نزهت مرتبه

عن

الاحدية عنها فهذا النفى من حيث هو ونحن اى باعتبارهما جميعا او
الوالدية نسبة بين والد ومولود فاذا فرضت منا انما يكون بين والد
هو هويته وبين مولود هو نحن فنفيها انما يكون بملاحظتهما معا او الوالدية
والمولودية لا يكون الا بالمثلية فان المولود لا بد ان يكون مثل الوالد
ولا مثلية بين هويته الواجبة وهوياتنا الممكنة فنفى والديته انما يكون
بملاحظة هويته وهوياتنا معا وعلى هذه الوتيرة المولودية والكفاءة
فلذلك قال ولم يولد كذلك اى من حيث هويته ونحن ولم يكن له كفوا
احد كذلك ايضا اى من حيث هويته ونحن فهذا المذكور فى هذه
السورة من الاحدية والصمدية ونفى الوالدية والمولودية والكفاءة
بل الوالدية والمولودية والكفاءة ايضا نعته ان جعلنا النعت اعم
من صفاته الالهية والكونية فافرد ذاته ونزهها عن الكثرة مطلقا بقوله
الله احد وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا فالمراد بها اما النعوت
المنفية من هذه السورة او مطلقا وعلى كل من التقديرين فالمراد به
اما النعوت الالهية او الكونية ادام فنحن نلد فنتصف بالوالدية و
نحن نولد فنتصف ~~بالوالدية ونحن نولد~~ بالمولودية وهو يتصف
ايضا بها فيما من نعوته ونحن نستند اليه فهو المستند ونحن منا
وهو المستند اليه باعتبار ذاته ونحن اكفاء بعضنا لبعض فهو المتصف
بالكفاءة لكن فينا وهذا الواحد من حيث احديته منزه عن هذه النعوت
المعلومة عندنا فهو غنى اى منزه عنها غير محتاج اليها باعتبار احديته

وان كان متصفا بها من حيث ظهوره في المراتب الكونية كما هو غني عنها
واذا كان غنيا عنا وعنها كان غنيا من الاسماء الالهية ايضا لانها
يحوجنا الى اثبات تلك الاسماء الآثارية التي هي الاسماء الكونية والا
الخارجية وما للحق نسب بالتحتي اي بيان نسب الاله السورة سورة
الاخلاص فان بيان نسبه تعالى ليس الا تنزيهه عن النسب حيث قال
لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد وفي ذلك اي في بيان نسبه نزلت
هذه السورة فان المشركين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم انسب لنا
ربك اي بين نسبه فبين نسبه بتنزيهه عن النسب حيث نفى عنه الوالدية
والمولودية والكفاءة فاحدية الله من حيث الاسماء الالهية التي تطلبنا
لتكون مجالي لها احدية الكثرة النسبية الاسمائية ويسمى مقام الجمع واحدية
الجمع والواحدية ايضا واحدية الله من حيث الغنى عنا وعن الاسماء
احدية العين ويسمى جمع الجمع ايضا وكلاهما يطلق عليه اي على كل منهما
اسم الاحد لكن الاطلاق على الثاني اكثر فاعلم ذلك مما وجدا لكونه
الظلال المحسوسة الممتدة من الاجسام الشاخصة وما جعلها ساجدة
متذللة واقعة على وجه الارض تحت اقدام تلك الاجسام الشاخصة
متفيئة اي راجعة متقلصة الى الشخص من جهة الشمال اي شمال الشخص
عند ارتفاع الشمس في جانب اليمين ومتفيئة عن جهة اليمين عند ارتفاعها
في جانب الشمال الا ليكون ولا لك تستدل بما عليك اي على احوالك
من افتقارك اليه سبحانه في وجودك والكمالات التابعة لوجودك و

يتفيؤ يمينا وشمالا لارتفاع نور الشمس شمالا ويمينا على ان اختلاف احوالك
انما هو بحسب تقلب الحق سبحانه في شئونه وعليه سبحانه اي على اسمائه
وصفاته كغناه الذاتي وكونه مما يفتقر اليه من حيث اسمائه وصفاته
وانما جعلها دلايل لتعرف بها من انت فانت ظل لعينك الثابتة والحق
على ظاهر الوجود منصبغ باحكامها وعينك الثابتة ظل للذات المتلبسة
بشئونه وما نسبتك اليه افتقارك اليه بالوجوه المذكورة افتقار الظل
الى الشخص وما نسبته اليك غناه عنك بذاته غنى الشخص عن الظل و
افتقاره اليك في ظهور اسمائه وصفاته افتقار الشخص الى الظل في
ظهوره في مرتبة اخرى حتى تعلم من اين او من اي حيثية اتصفت ما سوى
الله بالفقر الكلي اي بفقره في كل الامور من الوجود والصفات التابعة
له الى الله وهذه الحيثية هي عدميته وامكانه في نفسه وبالفقر النسبي
بافتقار بعضه اي بعض ما سوى الله الى بعض آخر ببعض الوجوه فان
بعض ما سوى الله قد يكون له مرتبة الشرطية او الاعداد لوجود بعض
آخر وكمالات تابعة لوجوده وحتى تعلم من اين او من اي حيثية
اتصف الحق سبحانه بالغنى من الناس والغنى عن العالمين وهذه الحيثية
هي احدية الذاتية فان النسب الاسمائية مستترة الى تعلقاتها ومن
اي حيثية اتصف العالم بالغنى اي بغنى بعضه اي بعض العالم عن بعض
آخر من وجه ما هو اي ليس هذا الوجه عين ما افتقر اي عين وجه افتقر
البعض الاول الى بعضه الآخر به اي بذلك الوجه كالماء مثلا فانه غني

في تبرده عن الشمس مفتقرة اليها في حرارته فجهة الغنى هي التبرد الطبيعي
وجهة الافتقار هي الحرارة الغريبة وجعل ما الاولى موصولة لا نافية بناء
على ما في النص الثاني من قوله وهو عالم من حيث هو جاهل خلاف الظاهر
ولما ذكر ان ما سوى الله وهو العالم مفتقر الى الله بالفقر الكلي ومفتقر
بعضه الى بعض بالفقر النسبي بينه بقوله فان العالم كلا وجزءا مفتقر
الى الاسباب في وجوده وبقائه بلا شك افتقارا ذاتيا لامكانه في
نفسه واعظم الاسباب له اي للعالم سببية الحق فان المؤثر الحقيقي في
الوجود انما هو الحق سبحانه وساير الاسباب مظاهر سببيته لا تأثير له
في الحقيقة ولهذا سمي مسبب الاسباب ولا سببية للحق يفتقر العالم اليها
سوى سببية الاسماء الالهية اذ لا نسبة بين الذات الاحدية وبين
العالم بوجه من الوجوه لا بالسببية ولا بغيرها والاسماء الالهية كل اسم
يفتقر العالم اي عالم من العوالم كلا وجزءا اليه من عالم مثله في كونه عالما
او من عين الحق وذاته ولكن باعتبار تلبسه بشان من شئونه فتوله
من عالم مثله او عين الحق بيان لكل اسم فهو اي كل اسم يفتقر اليه العالم
هو الله لانه من الاسماء الالهية والاسم عين المسمى من حيث الحقيقة لا غيره
وان كان غيره من حيث التعين ولذلك اي لكون كل اسم يفتقر اليه
هو الله لا غيره قال تعالى يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله حيث
لم يجعل المفتقر اليه في الذكر الا الله خاصة فلو كان بعض المفتقر اليهم
غير الله لا وجه لتخصيصه بالذكر والله هو الغني في ذاته الحميد بصفاته

التي

التي يعطي بها مقاصد المفتقرين اليه ومعلوم ان لنا افتقارا من بعضنا لبعض
اي الى بعض فاسماؤنا من حيث كوننا مما يفتقر اليه اسماء الله لانا من
هذه الحيثية عينه فاسماؤنا اسماؤه اذ اليه الافتقار بحسب بمقتضاه الا
بلا شك فلو كنا غيره لم يكن المفتقر اليه هو الله فقط ولما يظهر من هذا الكلام
الا كوننا عين الله من حيث كوننا يفتقر الينا بعض اراد ان يثبت العينية
مطلقا فقال واعياننا سواء كانت خارجية او ثابتة في نفس الامر ظله
لا غيره اما اعياننا الثابتة فلانها ظل للذات الالهية المتلبسة بشئونها واما
اعياننا الخارجية فلانها ظل لاعياننا الثابتة فظل الظل ظل بالواسطة
والظل عين ذي الظل فانه من مراتب تنزلاته فهو اي الله هويتنا من
حيث الحقيقة لا هويتنا من حيث التعين وقد مهدنا لك السبيل في معرفة
كون الله عين كل شيء اجمالا فانظر في تفاصيل ما ورد عليك لتشاهده
في كل شيء على سبيل التفصيل والله يقول الحق وهو يهدي السبيل ٥

فص حكمة احدية في كلمة هودية لما انجر كلامه رضي الله عنه في
آخر الحكمة اليوسفية الى الاحدية الذاتية والاحدية الاسمائية اردفها بالحكمة
الهودية الموصوفة بالاحدية الفعلية لدعوته قومه اليها استغناء للاتمام
ان لله احدية جمع جميع الاسماء الصراط المستقيم اي الجامع لجامع الطرق
الواقعة لكل اسم اسم ظاهر اي صراط الله او كونه الله على الصراط المستقيم
ظاهر مكشوف لبعض الخلايق كما يدل عليه خفي في العموم اي ليس خفيا
في عموم الخلايق بحيث لا يظهر على احد بل هو ظاهر على بعضهم فقوله في العموم

تبدل للخفاء المنفي لا للظهور ولا لنفي الخفاء، ويجوز ان يكون تبدلا ويكون
المعنى على ان صراط الله ظاهر متحقق غير خفي بعدم التحقق في عموم الاسما
لان طرق الاسماء من جزئيات صراط الله او في عموم الخلايق لا بهم
على طرق الاسماء التي من جزئيات. في كبير وصغير عينه· اي عينه الغيبية
وهويته الذاتية سارية في كل كبير وصغير صورة او مرتبة. وفي كل جهول
بامور معلومة قابلية العلم بها. وفي كل عليم بتلك الامور لوجدانه العالمية
ولهذا اي لسريانه سبحانه في كل شيء. وسعت رحمته التي هي الوجود الذي
هو عينه كل شيء من حقير وعظيم صورة او مرتبة. ما من دابة تدب
وتتحرك بشعورها وارادة تعالى غاية ما الا هو اي الحق بهويته الغيبية
السارية في الكل. آخذ بناصيتها يمشي بها الى غايتها. ان ربي الذي يربيني
ويمشي بي. على صراط مستقيم يوصل من يمشي عليه ومن يمشي به الماشي عليه
الى غايته المطلوبة فكل ماش يمشي على صراط ما. فعلى صراط الرب المستقيم.
الذي يمشي به ربه عليه واذا كان على الصراط المستقيم الذي ربه عليه فهو غير
مغضوب عليه لربه لان احدا لا يغضب على من يعمل بمقتضى علمه وارادته
ولكن عدم مغضوبيته انما يكون من هذا الوجه. اي من حيث الرب
الذي يمشي به على صراطه المستقيم واما من حيث الرب الذي يخالف ربه
ويدعوه الى صراط مستقيم بالنسبة اليه فهو مغضوب عليه وكذلك
ما هو ضال من هذا الوجه وان كان من وجه آخر ضالا كما عرفته
في الغضب وكما كان الضلال عارضا لان كل مولود يولد على الفطرة

العلم

وابواه

وابواه يهودانه وينصرانه. كذلك الغضب الالهي المسبب عن الضلال
ايضا عارض والمآل بعد زوال الغضب العارض الى الرحمة التي وسعت
كل شيء وهي اي الرحمة هي السابقة على الغضب كما قال سبحانه سبقت
رحمتي غضبي ولما كان المتبادر من الدابة في فهم اهل الظاهر الحيوانات
فقط وذلك خلاف ما كوشف به العارفون قال وكل ما سوى الحق
حيوانا كان او جمادا او نباتا دابة فانه بحكم وان من شيء الا يسبح بحمده
ولكن لا تفقهون تسبيحهم ذو روح يدب على صراط يوصله الى غاية ما. وما ثمه
اي فيما سوى الحق من يدب بنفسه وانما يدب بغيره الذي هو ربه فهو
يدب بحكم التبعية للذي اي لربه الذي هو يمشي على الصراط المستقيم وانما
قلنا انه يمشي على الصراط فانه اي الصراط لا يكون صراطا الا بالمشي عليه وقد
اثبت الحق سبحانه الصراط لنفسه حيث قال على لسان هود عليه السلام
ان ربي على صراط مستقيم فينبغي ان يكون ماشيا عليه اذا دان اي اطاع
ومشى على طريق الانقياد لك الخلق فقد دان اي اطاع ومشى على طريق الانقياد
لك الحق الذي اخذ بناصيته الخلق ومشى بهم على ذلك الصراط لا من يأخذ
بناصيته احد ويمشي به على صراط لا بد ان يمشي عليه فهو يدب بالاصالة ومن
يمشي به يدب بالتبعية. وان دان. اي اطاع ومشى على طريق الانقياد لك
الحق فقد لا يتبع الخلق ولا يمشي على صراط الانقياد لك لان كل ما يكون في مرتبة
الجمع ليس يلزم ان يظهر في مقام الفرق بخلاف العكس فان كل ما يكون في مقام
الفرق لا بد ان يكون في مرتبة الجمع فحق اي اعتقد حقا وصدقا قولنا

الواقع فيه اي فيما ذكر من انقياد الخلق يستلزم انقياد الحق من غير عكس
فقولي كله في اي شيء وقع هو الحق المطابق لما في نفس الامر فانه كما ذكر في
صدر الكتاب من مقام التقديس المنزه عن الاغراض والتلبيس. فما
في الكون موجود تراه ما له نطق لان الكل ناطق بتسبيح الله سبحانه وليس
هذا النطق بلسان الحال كما يزعمه المحجوبون قال الشيخ رضي الله عنه في آخر
الباب التاسع عشر من فتوحاته قد ورد ان المؤذن يشهد له مدى صوته
من رطب ويابس والشرائع والنبوات مشحونة من هذا القبيل ونحن
زدنا مع الايمان بالاخبار الكشف فقد سمعنا الاحجار تذكر الله رؤية
عين بلسان نطق تسمعه آذاننا وتخاطبنا مخاطبة العارفين بجلال الله
مما ليس يدركه كل انسان. وما خلق تراه العين الا عينه. وحقيقته حق
ظهر في صورة الخلق فهو من حيث الحقيقة عين الحق ومن حيث الصورة
غيره والى الحقيقة الاخيرة اشار بقوله. ولكن مودع فيه. اي الحق مودع
في الخلق ايداع المطلق في المقيد لهذا اي للحق صوره اي صور الخلق
حق بعضهم الى جمع حقه وكذلك الصور جمع صورة كلاهما اكمام وثمرة شبه
صورة الخلق بالكم والحق للمودع فيه بما بينهما. واعلم ان العلوم الالهية
اي الفايضة من الحضرة الالهية سواء كانت متعلقة الحق او الخلق اي
المتعلقة بذات الله وصفاته وافعاله الذوقية اي الكشفية الوجدانية
لا الكسبية البرهانية الحاصلة لاهل الله بالتربية الكاملة وتفريغ القلب
بالكلية عن جميع التعلقات الكونية والقوانين العلمية مع توحد العزيمة

ودوام

ودوام الجمعية والمواظبة على هذه الطريقة دون فترة ولا تقسم خاطر
ولا تشتت عزيمة مختلفة باختلاف القوى الحاصلة تلك العلوم منها
فان لكل منها علم يخصه سواء كانت روحانية او جسمانية الا ترى
ان ما يحصل بالبصر لا يحصل بالسمع وبالعكس وما يحصل بالقوى الروحانية
لا يحصل بالقوى الجسمانية وبالعكس ويجوز ان يكون ضمير منها راجعا الى
العلوم كما هو الظاهر ويكون من للاجل اي القوى الحاصلة من اجل تلك
العلوم لتكون وسيلة الى تحصيلها واذا كان راجعا الى القوى كما في الوجه
الاول تحقق التركيب الحاصلة هي منها كما لا يخفى وجهه مع كونها اي مع كون
هذه القوى ترجع الى عين واحدة هي الذات الاحدية فانها التي ظهرت
بصور تلك القوى فان الله تعالى يقول كنت سمعه الذي يسمع به وبصره
الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يسعى بها فذكر ان هويته
هي عين الجوارح والقوى المنطبعة فيها مختلفة راجعة الى تلك الهوية الواحدة
فالكل يرجع الى عين واحدة ولكل جارحة وقوة علم من علوم الاذواق
يخصها وذلك العلم لا يحصل من غيرها كادراك المبصرات للبصر والمسموعات
للسمع ولذلك قيل من فقد حسا فقد فقد علما وتلك العلوم كلها حاصلة من
عين واحدة هي الذات الاحدية تختلف باختلاف الجوارح التي هي مظاهر
لها ويمكن ان يراد بالعين الواحدة الحقيقة العلمية فانها حقيقة واحدة
تختلف باختلاف القوى والجوارح وهذه العين الواحدة سواء كانت
الذات الاحدية او الحقيقة العلمية كالماء فانها حقيقة واحدة تختلف

في الطعم كالعذوبة والملوحة باختلاف البقاع فمنه عذب فرات يروي
شاربه ويزيل العطش ومنه ملح اجاج لا يروي شاربه بل يزيد عطشه وهو
ماء في جميع الاحوال لا يتغير عن حقيقته وان اختلفت طعومه باختلاف
البقاع كذلك الذات الاحدية حقيقة واحدة تختلف بتجلياتها باختلاف
المظاهر وكذلك الحقيقة العلمية حقيقة واحدة تختلف احوالها باختلاف
القوى والجوارح الحاصلة هي منها وهذه الحكمة التي هي شهود احدية من
هو آخذ بناصية كل دابة من علم الارجل اي يحصل بالسلوك وهو اي
علم الارجل ما يشير اليه قوله تعالى في الاكل الذي اثبته لمن اقام كتبه
حيث قال ولو انهم اقاموا التورية والانجيل وما انزل اليهم من ربهم وهذه
الاقامة انما تتحقق بالقيام بحقها بتدبر معانيها وفهمها وكشف حقايقها
ودركها والعمل بمقتضاها وتوفية حقوق ظهرها وبطنها ومطلعها فلو
اقاموها كذلك لاكلوا من فوقهم اي تغذوا بالعلوم الالهية الفايضة
على ارواحهم من جانب الحق سبحانه سواء كانت متعلقة بكيفية العمل
او لا بواسطة النبي عليه السلام او بالالهام قبل العمل ومن تحت ارجلهم
اي بالعلوم الحاصلة لهم بحسب سلوكهم قال صلى الله عليه وسلم من عمل بما
يعلم ورثه الله علم ما لا يعلم فالاكل من فوقهم هو التغذي بالعلم المتقدم
على العمل والاكل من تحت ارجلهم هو التغذي بالعلوم التي اورثها العمل
فان قلت اذا كان الاكل من فوقهم التغذي بالعلم المتقدم على العمل
فكيف ترتب على اقامة الكتب الالهية فان هذه الاقامة هي العمل

بمقتضاها

بمقتضاها قلت هي اعم من ان يكون تدبر معانيها وكشف حقايقها او العمل
بها لكن ترتبها انما هو باعتبار اجتماعها مع العلوم المترتبة على العمل وانما
قلنا هذه الحكمة من علم الارجل فان الطريق الذي هو الصراط هو المسلوك
عليه والمشي فيه اي في ذلك الطريق والسعي ايضا اذا كان ذلك الطريق
صوريا لا يكون الا بالارجل فشبهنا السلوك المعنوي بالصوري واثبتنا
الارجل للسالك المعنوي كالسالك الصوري فسمينا العلم الحاصل من سلوكه
المعنوي علم الارجل على سبيل التشبيه فلا ينتج هذا الشهود اي شهود
الاحدية في اخذ النواصي اي في كون النواصي ماخوذة بيد من
هو على صراط مستقيم يعني لا ينتج في ذلك الاخذ شهود وحدة الآخذ
الا هذا الفن الخاص يعني علم الارجل الذي هو من علوم الاذواق
فان العلم الحاصل بالسلوك ينتهي الى شهود وحدة آخذ نواصي الخلايق
والمتصرف فيهم فقوله هذا الشهود منصوب على المفعولية وهذا
الفن مرفوع على الفاعلية وفي اخذ النواصي متعلق بلا ينتج ولما ذكر
ان الآخذ بالنواصي كلها والقايد لاصحابها انما هو الحق سبحانه اراد
ان ينبه على انه كما لا قايد لهم باخذ نواصيهم الا هو كذلك لا سايق لهم
الا هو فهو القايد والسايق فذكر قوله تعالى ونسوق المجرمين وهم
اي المجرمون هم الذين استحقوا المقام الذي ساقهم الله تعالى اليه
اي الى ذلك المقام بريح الدبور التي اهلكهم الله سبحانه عن نفوسهم
بها اي بتلك الريح فهو ياخذ بنواصيهم والريح تسوقهم اي هو سبحانه

يسوقهم بالريح اسند الفعل الى السبب وهي اي الريح عين الاهواء التي
كانوا عليها ظهرت بصورة ريح الدبور لانها انتشأت من الجهة الخلقية
التي لها الادبار الى جهنم وهي اي جهنم هي البعد الذي كانوا يتوهمونه
فانه لا بعد في الحقيقة اذ المقامات والمواطن كلها مراتب ظهوره سبحانه
فلا بعد الا على سبيل التوهم فلما ساقهم الله سبحانه بريح الدبور التي كانت
صورة اهوائهم الى ذلك الموطن يعني جهنم فاخذتهم الاثم المنتقم
حقه على مر السنين والاحقاب وخلصوا عن انفسهم وعرفوا ان لا
ملجاء ولا منجاء الا الله سبحانه خلصوا في عين القرب وانكشف لهم ان
البعد المسمى بجهنم ما كان الا امرا متوهما فزال البعد فزال مسمى جهنم الذي
هو البعد المتوهم في حقهم لا ذاته التي هي ذلك الموطن ففازوا بنعيم
القرب من جهة الاستحقاق يعني استحقاقهم المقام الذي ساقهم اليه وهو
جهنم لانهم مجرمون فما اعطاهم الحق سبحانه هذا المقام الذوقي اللذيذ آفا
من جهة المنة من غير عمل منهم وانما اخذوه بما استحقته حقايقهم اي
اعيانهم الثابتة بعد اتصافهم بالوجود من اعمالهم بيان لما التي كانوا
عليها مدة حيوتهم وكانوا في السعي في اعمالهم على صراط الرب المستقيم
لان نواصيهم بيد من له هذه الصفة يعني الاستقامة على الصراط فما
مشوا الى موطن جهنم بنفوسهم وانما مشوا بحكم الجبر والقهر فان ربهم الذي
هو آخذ بنواصيهم جرهم على ذلك المشي الى ان وصلوا الى عين القرب
بزوال توهم البعد ولما اثبت القرب للمجرمين المبعدين استشهد

عليه

عليه بقوله تعالى ونحن اقرب اليه اي الى المتوفى منكم ولكن لا تبصرون و
انما هو اي المتوفى يبصر فانه مكشوف الغطاء فبصره حديد غير كليل
فيبصر من هو اقرب الاشياء اليه فما خص في نسبة القرب اليه تعالى
ميتا عن ميت اي ما خص سعيدا في القرب مميزا اياه من شقي بل جعل
ذلك القرب الكل كما قال سبحانه في موضع آخر من غير تخصيص وهو قوله
تعالى ونحن اقرب اليه من حبل الوريد فما خص انسانا بالقرب مميزا
اياه من انسان آخر في ذلك القرب فالقرب الالهي من العبد سعيدا
كان او شقيا لا خفاء به في الاخبار الالهي فلا قرب اقرب من ان
يكون هويته تعالى عين اعضاء العبد وقواه وليس العبد سوى
هذه الاعضاء والقوى فهو اي العبد حق مشهود في خلق متوهم
وهو الظل التخيل الذي سبق فالخلق معقول لا يدرك الا بالعقل والخيال
بل لا وجود له الا فيهما والحق محسوس مشهود عند المؤمنين واهل الكشف
والوجود اي الوجدان وما عدا هذين الصنفين يعني اهل الكشف
والوجود والمؤمنين لهم فهم على عكس ذلك فالحق عندهم معقول والخلق
مشهود والمراد بما عداهما المحجوبين كالحكماء والمتكلمين والفقهاء وعامة
الخلايق فهم اي علمهم بمنزلة الملح الاجاج لا يروي شاربه والطايفة
الاولى الذين هم اهل الكشف والوجود والمؤمنون لهم علمهم بمنزلة
العذب الفرات السايغ لشاربه والنافع لصاحبه فالناس على قسمين
من الناس من يمشي على طريق يعرفها انها هي الحق ويعرف غايتها انها الحق

ايضا فهى فى حقه صراط مستقيم ومن الناس من يمشى على طريق يجهلها
انها الحق ولا يعرف غايتها ايضا انها الحق وهى عين الطريق التى عرفها
الصنف الآخر فكون كل منهما حقا منتهيا الى الحق لا فرق بينهما الا
بمعرفة السالكين عليهما وجهالتهم فالعارف يدعو الى الله على بصيرة
يعرف بها انه سبحانه هو الداعى والمدعو والطريق ويعرف ايضا
انه غير مفقود فى البداية فهو يعرف انه يدعو باسم اسما على اسم الى اسم
وغير العارف يدعو الى الله على التقليد والجهالة فلا يعلم وحدة هذه
الاشياء وكونها عين الحق ويظن انه مفقود فى البداية والطريق
موجود فى النهاية فهذا اى علم الكشف والوجود علم خاص يأتى
اى يحصل من اسفل سافلين لان الارجل هى اسفل من اعضاء الشخص
واسفل منها اى من الارجل ما تحتها وليس ما تحتها الا الطريق الذى
يسلكه السالكون بالارجل ويحصل لهم العلم بسلوكه بها فما يأتى علمهم الا من
اسفل سافلين فمن عرف الحق عين الطريق عرف الامر على ما هو عليه فان
فيه اى فى الحق جل وعلا يسلك ويسافر من عرف الحق فان سيره يسيل الا
فى المعلومات التى هى الآثار ثم الافعال ثم الاسماء والصفات
وينتهى آخرا الى الذات فلا يكون سيره الا فيه تعالى اذ لا معلوم من
تلك المعلومات الا هو لانها مراتب ظهوره وهو الظاهر فيها وهو عين
السالك والمسافر فى تلك المعلومات العالم بها درجة درجة فلا عالم الا
هو كما لا معلوم الا هو فمن انت فاعرف حقيقتك اى ماهيتك الموجودة

وطريقتك التى تسلكها لتصل الى كمالك فكل واحدة منهما هى الحق لا غير فقد بان
لك الامر على ما هو عليه على لسان الترجمان الذى يترجم عن حقيقة الامر ان
فهمت ما ذكره لك وذلك الترجمان نبينا صلى الله عليه وسلم حيث الحق
بحديث النوافل وهود عليه السلام حيث قال ما من دابة الا هو آخذ
بناصيتها او الشيخ رضى الله عنه حيث كشف هذه الحقايق فهو اى
لسان الترجمان لسان حق اى لسان هو حق كما ورد فى الحديث القدسى
كنت سمعه وبصره ويده ولسانه فلا يفهمه الا من فهم على النطق المصدق
حق كسمعه وبصره وجميع قواه وجوارحه فان للحق نسبا كثيرة ووجوها
مختلفة فهو يجيب ببعض هذه النسب والوجوه لسان يترجم به عما يريد
ويجيب ببعضها فهم اى قوة فاهمة يدرك بها ما يترجم اللسان عنه ثم استشهد
رضى الله عنه على كثرة نسبه واختلاف وجوهه بقوله الا ترى عادا
قوم هود كيف قالوا هذا عارض ممطرنا فظنوا خيرا بالله وهو سبحانه
عند ظن عبده به فاضرب لهم الحق عن هذا القول بقوله بل هو
ما استعجلتم به فاخبرهم بما هو اتم واعلى فى القرب فانه اذا امطرهم فذلك
حظ الارض وسقى الحبة الملقاة فيها فلا بد ان يمضى عليها زمان طويل
ومدة مديدة حتى يحصل نتيجته ويحصل منها الغذاء الجسمانى الذى هو من
حظوظ انفسهم فلا يصلون الى نتيجة ذلك المطر هكذا فى النسخة المقروة
على الشيخ رضى الله عنه وفى بعض النسخ ذلك الظن اى ظن انه عارض
ممطر الا عن بعد فنال سبحانه لهم مضربا عما قالوه بل هو ما استعجلتم به

ريح فيها عذاب اليم فتجلى فى خيالهم او لا بصورة العارض الممطر وفى حقهم
ثانيا بصورة ريح فيها عذاب اليم فظهر من ذلك كثرة نسبه واختلاف
وجوهه فجعل الحق سبحانه الريح اشارة الى ما فيها من الراحة لهم فانها
يجب روحانيتهم فان بهذه الريح اراحهم من هذه الهياكل المظلمة و
المسالك الوعرة اى الصعبة والسدف اى الحجب المدلهمة اى
المظلمة وفى هذه الريح عذاب اى امر يستعذبونه يجسب روحانيتهم
اذا ذاقوه الا انه يوجعهم فى الحس لفرقة المالوفات فباشرهم العذاب
واسلكهم فكان فى هذه الريح الامر اى الخير الذى توقعوه اليهم اقرب
مما تخيلوه اى من الخير الذى تخيلوه فى العارض الممطر فدمرت اى
اهلكت الريح بامر ربها الذى هو بعض من الاسماء الجلالية كالقهار
والمنتقم وامثاله فاصبحوا لا يرى الا مساكنهم وهى اى مساكنهم
جثثهم التى عمرتها ارواحهم الحيية التى بوساطتها يرب الحق سبحانه ابدانهم
او التى هى مظاهر الاسم الحى الذى له الثبات والدوام فان الارواح
لا يتطرق اليها فساد وهلاك بخلاف الابدان وعمارة الارواح الابدان
كتعمير الملائكة السموات كما هو مذكور فى الحديث وتعمير المصلين المساجد
وتعمير المتهجدين الليل وما قيل فى قوله عمرتها ارواحهم اشارة الى ان
الارواح هى التى تعمر الابدان وتكونها اولا فى رحم الام ثم تدبرها فى الخارج
فهى موجودة قبل وجود الابدان لا يصح الا فى الارواح الكلية التى
هى للكل واما الارواح الجزئية التى لسائر الناس فلا يوجد الا بعد

حصول المزاج وتسوية البدن كما ذهب اليه الحكماء فى الارواح كلها صرح بذلك
الشيخ صدر الدين القونيوى قدس سره فى بعض رسايله فزالت حقيقة
هذه النسب الخاصة اى ربوبيتها فيكون المراد بالنسب الخاصة ارواحهم
التى حض كل واحد منها ببدن ثم حز والتعبير عنها بالنسب اما بناء على انها
حاصلة من نسبة الروح الكلى الى الابدان او على ان لها نسبة التدبير
والتصرف الى ابدانهم فعبر عنها بالنسب توسعا وتجوزا ويمكن ان يراد
بالنسب تعلقاتها بالابدان فى التدبير والتصرف وحقيقتها بتوسطها
وبقاؤها فبقيت على هياكلهم بعد زوال الحيوة الحيوة الخاصة بهم اى
بهياكلهم الناشية من تجلى الحق سبحانه عليهم بالاسم الحى السارى فى الكل
فان الابدان الحيوانات نوعين من الحيوة احدهما الحيوة الحاصلة
لها بوساطة تعلق الارواح بها وثانيهما الحيوة اللازمة لها لسريان الموجود
الحق بجميع صفاته كالحيوة والعلم وغيرها فى كل موجود فاذا انقطعت
علاقة الارواح من الابدان زالت الحيوة الاولى وبقيت الثانية الحاصلة
بها اى الحاصلة لها من غير توسط امر مغاير لها وهذه الحيوة الخاصة هى
التى ينطق بها الجلود والايدى والارجل كما وقع فى الكلام الالهى وعذبات
الاسواط والافخاذ كما ورد فى الحديث النبوى وقد ورد النص الالهى
اما من مقام الجمع الالهى والفرق النبوى كما ذكرنا بهذا الذى ذكرناه
كله الا انه تعالى وصف نفسه على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم بالغيرة
حيث قال ان سعدا الغيور وانا اغير من سعد والله اغير منا ومن

غيرته حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن وليس الفحش اى الفاحش الا ما
ظهر اى ليس فحش الفاحش وشناعته الا باعتبار ظهوره ولما كان هذا
الحكم بحسب الظاهر منافيا لما وقع في الكلام الالهى حيث قال حرم ربى الفواحش
ما ظهر منها وما بطن دفعه بقوله واما فحش ما بطن فهو لمن ظهر ذلك الفاحش
الباطن له فثبوت الفحش له باعتبار ظهوره لا باعتبار بطونه فليس الفحش
الا لما ظهر فلما حرم الله سبحانه الفواحش اى منع ان تعرف حقيقة ما ذكرناه
وهى اى حقيقة ما ذكرناه انه اى الله سبحانه عين الاشياء من حيث الحقيقة
فسترها اى تلك الحقيقة الواجب سترها عن المحجوبين بالغيرة اى بستر
الغيرية وهو اى الغيرة والتذكير باعتبار الخبر انت اى انانيتك اذا
اعتبرتها ولاحظتها واما اذا لم تعتبرها ونظرت اليها بعين الفناء كما هى
عليه فى نفس الامر فلا غيرة ولا غيرية من الغير اى الحكم على الغيرة بانها
انت انما هو باعتبار انها ماخوذة من الغير فانك من حيث انانيتك
مغاير له سبحانه فالغير اى الذى هو غير الحق فى نظرك وكذلك الاشياء
الاخر مغايرة بعضها لبعض مغاير للوجود الحق يقول السمع سمع زيد
مثلا والعارف بالامر على ما هو عليه يقول السمع اى سمع زيد هنا عين الحق
وهكذا ما بقى من القوى والاعضاء فهو مضاف الى زيد وامثاله عند الغير
الذى هو جاهل وعين الحق عند العارف فما كل احد عرف الحق على ما هو
عليه من انه عين الاشياء فيتفاضل الناس فى هذه المعرفة وتميزت
المراتب اى مراتبهم فيها فبان الفاضل الذى له فضل على ما سواه بهذه

المعرفة

المعرفة عن المفضول وبان المفضول بعدمها عن الفاضل واعلم انه
لما اطلعنى الحق سبحانه واشهدنى اعيان رسله فى البرزخ المثالى و
انبيائه كلهم البشريين قيده به ليخرج رسل الملائكة وقيل لان كل ظاهر
نبى عن باطن فهو نبى بهذا الاعتبار عند العارفين وقيل لان لكل نوع
عندهم نبيا هو واسطة بينه وبين الحق سبحانه كما اشار اليه قوله تعالى
وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم من آدم
الى محمد صلوات الله عليهم اجمعين فى مشهد حصل لى الشهود فيه اقيمت
باقامة الحق اياى فيه بقرطبة مدينة من بلاد المغرب سنة ست وثمانين
وخمسمائة ما كلمنى احد من تلك الطائفة الا هود عليه السلام وكانه كان
ذلك لمناسبة مشربه وذوقه عليه السلام لمشرب الشيخ وذوقه رضى الله عنه
فانه اى هودا عليه السلام اخبرنى بسبب جمعيتهم قيل كان سبب
جمعيتهم تهنئته قدس سره بانه خاتم الولاية المحمدية وقيل كان سببها انزاله
فى مقام القطبية ويخدش الوجه الاول ان كلامه فى مواضع من كتبه كالـ
فتوحات وغيره يدل على انه من الافراد ويمكن دفعه بان كونه من الافراد
انما هو فى وقت تصنيفه تلك الكتب وكونه من الاقطاب انما هو فى وقت
تصنيفه ذلك الكتاب لانه آخر مصنفاته ورأيته اى هودا عليه السلام
رجلا ضخما من الرجال حسن الصورة لطيف المحاورة عارفا بالامور كاشفا
لها ودليلى على كشفه لها من القرآن قوله تعالى ما من دابة الا هو آخذ
بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم واى بشارة للخلق اعظم من هذه العا

ثم من امتنان الله علينا ان اوصل الينا هذه المقالة عنه فى القرآن ثم تممها
الجامع للكل محمد صلى الله عليه وسلم بما اخبر به عن الحق بانه عين السمع والبصر
واليد والرجل واللسان اى هو عين الحواس والاعضاء الظاهرة و
القوى الروحانية المجردة عن المواد الهيولانية المظلمة اقرب الى الله
سبحانه من تلك الحواس والاعضاء الجسمانية فاكتفى النبى صلى الله عليه
وسلم بذكر الابعد المحدود اى المعلوم حده وحقيقته عن الاقرب
المجهول الحد والحقيقة فانه اذا كان عين الابعد يلزم بالطريق الاولى
ان يكون عين الاقرب فترجم الحق لنا عن نبيه هود مقالته لقومه بشرى
لنا منصوب بقوله ترجم وترجم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله
مقالته اى مقالة الله التى ترجم بها عن هود عليه السلام بشرى ايضا
لنا فكمل العلم بهاتين الترجمتين فى صدور الذين اوتوا العلم وما يجحد باياتنا
الا الكافرون اى الساترون تلك الايات بالجحد والانكار فانهم يسترونها
اى تلك الايات وان عرفوها حسدا منهم على من يظهر فيه تلك الايات و
نفاسة اى ضنة وبخلا على خزاين رحمة الله وعنايته ان يعطى غيرهم
ما لم يعطهم وظلما على تلك الايات وعلى من اتى بها وعلى انفسهم ايضا
وما راينا قط من عند الله فى حقه تعالى فى اية انزلها من مقام الجمع الالهى
او اخبار عنه تعالى اوصلها الينا من مقام الفرق النبوى فيما يرجع اليه اى
فى بيان معنى يرجع اليه ويتصف هو به الا مشتملا بالتحديد والتقييد
تنزيها كان ما يرجع اليه او غير تنزيه اوله اى اول ما يرجع اليه من الصفات

العماء

العماء الذى ما فوقه هواء وما تحته هواء وكان الحق فيه قبل ان يخلق الخلق
فالعماء لغة السحاب الرقيق الساتر لنور الشمس قليلا واصطلاحا التعين
الجامع لجميع التعينات على سبيل الاجمال ثم ذكر انه استوى على العرش
فهذا تحديد ايضا ثم انه ذكر انه ينزل الى السماء الدنيا فهذا تحديد ايضا
ثم ذكر انه فى السماء وانه فى الارض كما قال تعالى وهو الذى فى السماء
اله وفى الارض اله فهذا تحديد ايضا وذكر انه معنا اينما كنا الى ان
اخبرنا انه عيننا ونحن محدودون فما وصف نفسه فى الصور المذكورة
الا بالحد وقوله ليس كمثله شئ الذى هو بالغ فى التنزيه حد ايضا ان كان
الكاف زائدة لغير الصفة فيكون المعنى ليس مثله شئ فقد تميز عن
الاشياء المحدودة ومن تميز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس عين
المحدود فالاطلاق عين التقييد فتقيد بالاطلاق والمطلق المقابل
للمقيد مقيد بالاطلاق لمن فهم وان جعلنا الكاف للصفة فقد حددناه لان
فى نفى مثل المثل اثبات للمثل وهو تحديد وان اخذنا قوله تعالى ليس
كمثله شئ على نفى المثل مطلقا سواء كانت الكاف زائدة وهو ظاهر او
غير زائدة على سبيل الكناية كما فى قوله مثلك لا يبخل تحقيقا اى علمنا
حقيقة بالمفهوم وبالاخبار الصحيح انه عين الاشياء اما بالمفهوم فلانه اذا
نفى عن الاشياء مثليته يفهم منه بالمفهوم المخالف عينيته واما بالاخبار
الصحيح فلقوله كنت سمعه وبصره الحديث والاشياء كلها محدودة وان
اختلفت حدودها فهو اى الحق سبحانه محدود بحد كل محدود فما يحد

شيء الا وهو اى ما يجده ذلك الشيء حد للحق سبحانه فهو اى الحق سبحانه
هو السارى بهويته الغيبية المطلقة فى مسمى المخلوقات المسبوقة بالمدة
والمادة والمبدعات الغير المسبوقة بشيء منهما سريان المطلق فى المقيد
ولو لم يكن الامر اى امر سريانه كذلك اى بحيث يعم الكل ما صح الوجود
اى وجود صفة من الحقائق لان وجود الحقائق لا يكون الا بسريانه
فيها فهو اى الحق سبحانه عين الوجود اذ ليس الوجود الا ما يحصل الحقائق
بسريانه فيها واذا كان عين الوجود فهو على كل شيء حفيظ يحفظه
عن الانعدام بذاته اى حفظه للاشياء مقتضى ذاته ولا يؤوده
اى لا يثقله ولا يتعبه حفظ شيء اذ مقتضى ذات الشيء لا يثقله
ولما كانت الاشياء صورته اذ المقيد صورة للمطلق فحفظه للاشياء
كلها من ان ينعدم بظهوره فيها حفظ لصورته عن ان يكون الشيء غير صورته
فانه لما لم يكن الظاهر بصور الاشياء الا هو فلا محالة لا يكون الاشياء غير
صورته فحفظه للاشياء على الوجه الخاص يستلزم حفظها عن ان
يكون غيره فيصح ان يقال حفظه للاشياء حفظها عن ان يكون غير صورته
ولا يصح الا هذا اى الا ان لا يكون الشيء غير صورته ولما كان المقيد
صورة للمطلق والصورة من حيث الحقيقة عين ذى الصورة
ومن حيث التعين غيره فهو الشاهد من الشاهد الذى هو بعض
آخرين صورة واذا كان كل شيء صورته فالعالم بجميع اجزائه صورته
وهو اى الحق سبحانه روح العالم المدبر له فهو اى العالم مع الروح

من صوره وهو الشيء من
المشهود الذى هو بعض م

المدبر

المدبر له الانسان الكبير فهو اى الحق سبحانه الكون كله اى الموجودات
كلها لانها صورته والصورة عين ذى الصورة بوجه وهو الواحد الذى
قام كونى بكونه اى وجوده بوجودى لظهوره بصورتى فانا قائم بوجوده
به وهو ظاهر بى ولذا اى لقيام وجودى بوجوده وظهور وجوده
بى قلت يغتذى اى يغتذى بى من حيث الظهور فظهوره متحقق و
قائم بى كتحقق المغتذى وقيامه بالغذاء وفى بعض النسخ واذا قلت
يغتذى فهو شرط وجزاؤه قوله فوجودى غذاؤه وبه اى بالحق سبحانه
نحن نحتذى اى نغتذى فكما هو يغتذى بنا كذلك نحن نغتذى
لكن فى الوجود والبقاء قلنا به الوجود والبقاء كوجود المغتذى
بالغذاء واذا كانت الاشياء كلها عينه من حيث الحقيقة فيه منه ان
نظرت بوجه اى بوجه الاطلاق والجمعية تعوذى كما قال صلى الله عليه وسلم
واعوذ بك منك ولهذا الكرب اى لكرب اندراج الكون كله فى الحق
سبحانه كما فهم من قوله وهو الكون كله تنفس اى تجلى لاظهار ما فى الباطن
من اعيان العالم فنسب الحق سبحانه النفس الى الاسم الرحمن على لسان
نبيه صلى الله عليه وسلم حيث قال انى اجد نفس الرحمن من قبل
اليمن وانما نسب النفس الى الاسم الرحمن لا الى غيره من الاسماء لانه
اى الحق سبحانه رحم به اى بالرحمن ما طلبته النسب اى الاسماء الالهية
من ايجاد صور العالم يعنى صورة الموجدة لان متعلق الرحمة
التى هى الوجود المنبسط على الماهيات انما هو الصور الموجدة التى

قلنا هى اى صور العالم ظاهر الحق اذ هو اى الحق الظاهر وهو اى
الحق باطنها اى باطن تلك الصور اذ هو اى الحق الباطن فظاهرية
الحق انما هى باعتبار ظهوره بصور العالم وباطنيته باعتبار بطونه فيها
وهو الاول اذ كان هو ولا هى اى كان الحق ولم يكن صور العالم
كما قال صلى الله عليه وسلم كان الله ولا شيء معه فهو متقدم عليها وهذا
التقدم هو المراد بالاولية وهو سبحانه الآخر اذ كان عينها اى عين
صور العالم عند ظهورها ولما التأخر فهو باعتبار ظهوره بها له الآخرية
فالآخر عين الظاهر والباطن عين الاول هذا باعتبار التنزل من
الحق الى الخلق واما باعتبار الترقى من الخلق الى الحق فالآخر عين الباطن
والظاهر عين الاول وهو بكل شيء عليم لانه بنفسه عليم وعلمه بنفسه عين
علمه بالعالم فلما اوجد الحق سبحانه الصور التى هى العالم روحانية كانت
او جسمانية فى النفس الرحمانى الذى هو هيولى العالم كله روحانية و
جسمانية كما ان النفس الانسانى هيولى لصور الحروف والكلمات
والكلام وظهر سلطان النسب المعبر عنها بالاسماء لوجود محال تصرفاتها
صح النسب الالهى للعالم اى انتساب العالم الى الحق سبحانه بانه مخلوق
ومربوب له فانتسبوا اى اهل العالم اليه تعالى فقال تعالى يوم القيمة اليوم
اضع نسبكم وارفع نسبى اى اخذ عنكم انتسابكم اى انتساب ذواتكم و
صفاتكم وافعالكم الى انفسكم واردكم الى انتسابكم الى فترون ذواتكم
عين ذاتى وصفاتكم عين صفاتى وافعالكم عين افعالى ولا تنسبونها
الا الى اين المتقون اى الذين اتخذوا الله وقاية لانفسهم حيث جعلوا

بفناء

بفناء ذواتهم وصفاتهم فكيف بفناء صفاتهم وافعالهم فكان الحق ظاهرهم
اى عين صورهم العلمية والعينية الظاهرة اما ظهور العينية فبالنسبة
الى الصور العلمية واما ظهور الصور العلمية فبالنسبة الى ما هى صور
له وهو الشؤن الذاتية وانما كان الحق ظاهرهم لانه وقاية لهم والوقاية
ظاهر من يتستر بها وهو باطنها فكان الحق ظاهرهم اى عين صورهم
الظاهرة والمراد بصورهم الظاهرة ما يعم القوى الظاهرة والباطنة
بل الاعيان الثابتة فانها وان كانت منقسمة الى ظاهرة وباطنة فكلها
صور ظاهرة بالنسبة الى اعيانهم الثابتة التى هى ايضا ظاهرة بالنسبة
الى الاسماء الالهية وهى بالنسبة الى غيب الذات المجهول النعت
وهم اى المتقون بالمعنى المذكور حيث عرفوا انفسهم هم الاصل فكان
الحق وجوداتهم الظاهرة واعيانهم الباطنة لفناء ابنياتهم وصفاتهم
فكيف بصفاتهم وافعالهم هم الشاهد دون له بذاته المشاهدون لجلاله
بعينه هم اعظم الناس قدرا واحتهم وجودا وقربا واقواهم ضعفا
ومعلا وفى النسخة المقروة على الشيخ رضى الله عنه وهو اعظم الناس
بافراد الضمير حملا على المعنى اى المتقى اعظم الناس هو انما الموله وقد
يكون المتقى من جعل نفسه وقاية للحق بصورته المحسوسة المشهودة
لا بقواه الباطنة فيها اذ هوية الحق التى يكون العبد بصورته
وقاية لها هى قوى العبد الباطنة فكيف يكون العبد بقواه الباطنة
التى هى عين هوية الحق وقاية لها فجعل سمى العبد بصورته المشهودة

وقاية لنسبي الحق الذي هو عين قوى العبد الباطنة وكل واحد من هذا
الاتخاذ والجعل انما اعتبر اذا كانا مبنيين على الشهود اى المشاهدة و
الكشف لا على الاستدلال والتقليد حتى يتميز العالم بالعلم الشهودي
من غير العالم على هذا الوجه فغير العالم يشمل المستدل والمقلد كليهما
قل هل يستوى الذين يعلمون الامر على ما هو عليه علما شهوديا والذين
لا يعلمون الامر كذلك انما يتذكر بامثال هذه العلوم اولوا الالباب
المركوزة هذه العلوم وامثالها في اصل فطرتهم وهم الناظرون بعين
الكشف والمشاهدة بعد تصفية قلوبهم وتخليتها بالكلية عن الصور
الكونية في لب الشيء الذي هو المطلوب من ذلك الشيء وهو الاسم الالهي
الذي يكون المقصود من وجود ذلك الشيء مظهريته فما سبق منه
في هذه التصفية مجد ايمانا لم يلحقه كذلك لا يأتل اجير يعمل للاجرة
عبدا يعمل للعبودية فان الاجير عبد اجرته ينصرف من باب المستاجر
عند وصولها والعبد ملازم لباب سيده غير منصرف عنه على حال
اصلا فكذلك من يعبد الحق لمحض العبودية ليس كمن يعبده
للفوز بالجنة او للنجاة من النار واذا كان الحق وقاية للعبد
بوجه وهو وجه ظاهرية الحق للعبد والعبد وقاية للحق بوجه
وهو وجه كون العبد ظاهرا للحق فتأمل في الكون اى الوجودات
الكائنة ما شئت ان شئت قلت هو الخلق باعتبار كون الخلق ظاهرا
والحق باطنا وان شئت قلت باعتبار كون الحق ظاهرا والخلق

باطنا

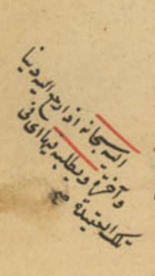
باطنا وان شئت قلت هو الحق الخلق بالاعتبار وان شئت قلت لا حق
من كل وجه لانه باحد الوجهين خلق ولا خلق من كل وجه لانه باحد
الوجهين حق وان شئت قلت بالحيرة في ذلك لعدم التميز بين الوجهين
فقد بانت اى ظهرت هذه المطالب المذكورة المفصلة بتعيينك
بحسب استعدادك وسلوكك المراتب فان كنت في مرتبة قرب
النوافل قلت هو الخلق وان كنت في مرتبة قرب الفرائض قلت
هو الحق وان كنت في مرتبة الجمع بينهما قلت هو الحق الخلق وان
كنت في مرتبة التحقيق والتميز بين المراتب الالهية والخلقية قلت
لا حق من كل وجه ولا خلق من كل وجه وان كنت في مرتبة العجز وعدم
التميز قلت بالحيرة ثم انه رضي الله عنه اكد ما بصدد بيانه من ان
كل ما ورد من عند الله فيما يرجع اليه انما ورد بالتحديد بقوله ولولا
التحديد واقعا في نفس الامر لما اخبرت الرسل بتحول الحق في الصور
بانخلاعه عن صورة وتلبسه باخرى كما جاء في الحديث الصحيح ان الحق
تعالى يتجلى يوم القيمة للخلق في صورة منكرة فيقول انا ربكم الاعلى
فيقولون نعوذ بالله منك فيتجلى في صور عقايدهم فيسجدون له
ولا وصفته الرسل بخلع الصور عن نفسه بان يخلع عن الصور كلها
فتحدد بتقيده بانخلاعه عنها واذا كان الحق سبحانه ظاهرا في كل
محدود وشاهدا في كل مشهود فلا تنظر العين اى عين البصر والبصيرة
في المظاهر الصورية والمجالي المعنوية الا اليه سبحانه ولا يقع الحكم

١

الواقع من كل حاكم بحكم على تلك المظاهر والمجالي اى حكم كان الا عليه لانه هو الظاهر
فيها والظاهر عين المظهر من وجه فنحن عبيد له وقايمون به حال كوننا دون
ما سواه في يديه يتصرف فينا كما يشاء وفي كل حال يحولنا اليها فانا حاضرون
لديه لا ينفك عنا ولا ننفك عنه كما قال تعالى وهو معكم اينما كنتم ولهذا
اى لاختلاف ظهوراته وتعدد مظاهره ينكر تارة فيما ينكر من المظاهر
ويعرف اخرى فيما يعرف منها وكذلك ينزه فيما ينزه من المظاهر المنزهة
ويوصف بما ينزه عنه تلك المظاهر في مظاهر اخر او نقول معناه ينكر
في بعض المظاهر بان يكون ذلك البعض ممن نكره ويعرف في
بعضها بان يكون ذلك البعض ممن عرفوه وكذلك ينزه في بعض المظاهر
اذا كان ذلك البعض من القايلين بالتنزيه ويوصف اى يشبه في
بعض المظاهر اذا كان من القايلين بالتشبيه او نقول معناه
ينكر اذا كان متجليا في غير صورة معتقد المتجلي له ويعرف اذا كان
على صورة معتقده وينزه اذا كان اعتقاده التنزيه ويوصف
اذا كان اعتقاده التشبيه فمن راى الحق رؤية منتشية منه اى من
الحق بان يكون الرائي هو الحق فيه اى في الحق بان يكون المجلى ايضا
الحق سبحانه بعينه اى بعين الحق بان يكون آلة الرؤية عين الحق
لا عين نفسه فذلك الرائي هو العارف الذي يعرف الحق بجميع
اعتباراته ولا يكون شيء من الاشياء حجابا عليه ومن راى الحق
منه فيه لكن بعين نفسه لا بعين الحق فذلك غير العارف الذي

يعرف

يعرف الحق بجميع اعتباراته فانه وان كان عارفا بان الرائي والمجلى الحق
لكنه لم يعرف ان عينه عين عين الحق بل توهمها غيرها وتخيل انه رآه بذلك
الغير وليس هذا من مقتضيات المعرفة لان العارف يعلم ان الحق لا يراه
الا عينه ومن لم ير الحق منه ولا فيه وانتظر ان يراه في الاخرة بعين نفسه
لا بعين الحق فذلك الجاهل فانه ما رآه في هذه النشاة وما انتظر رؤيته
في الاخرة على ما هو الامر عليه في نفسه فان رؤيته في الاخرة يكون بعين
الحق لا بعين الرائي وبالجملة فلابد لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع بها
اى بتلك العقيدة اذا طلبه فاذا تجلى له الحق فيها اى في صورة عقيدته
عرفه انه ربه واقر به وان تجلى له في غيرها اى في غير صورة عقيدته انكره
ولم يعرفه وتعوذ منه ان يعتقده ربه واساء الادب عليه في نفس
الامر في كونه ربه فانه من بعض تجلياته وهو عند نفسه انه تأدب
معه حيث نفى عنه ما لا يليق به في زعمه فلا يعتقد معتقد من المحجوبين
الها الا ما جعل اى الا ما جعله في نفسه وخلقه فيها فان اصحاب الاعتقادات
لا يعتقدون بالالوهية الا الصور الاعتقادية المجعولة في انفسهم
التي جزموا بها واعتقدوا حقيتها وبطلان ما يغايرها فالاله في الاعتقادات
المنطوية على عقد المقيود وهي اعتقادات المحجوبين لا يكون الا بالجعل
فما راوا وما عبدوا الاله الا انفسهم وما جعلوا فيها من الصور الاعتقادية
التي توهموا ان الحكم عليها بتلك الصور الاعتقادية وان كانت كالاصنام
المتخذة آلهة في الخارج والتحقيق لكن الحق سبحانه بسعة رحمته سنح فيها روح



للتية فيرحم العابدين لما سبب صحة معاملته معها على ما يراه به مع
الحق الظاهر في تلك الصور الغير المحصور فيها فانظر مراتب الناس
في العلم بالله في هذه النشأة هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيمة
فمن اعتقده منحصرا في صورة مخصوصة لا يراه يوم القيمة الا فيها ومن
لم يقيده بصورة مخصوصة واعتقد انه المتجلي في كل الصور لا غير فهو
في كل صورة يراه وقد اعلمتك بالسبب الموجب لذلك اي لكون
مراتب العلم عين مراتب الرؤية وذلك السبب المعلم به هو رجوع كل واحد
الى صورة معتقده فمن كان له صورة معتقدة مقيدة لا يرى الحق الا
فيها ومن لم يكن له صورة معتقدة مقيدة بل مطلقة يراه في كل صورة
فاياك ان تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير وهو
شهوده سبحانه فيما كفرت به بل يفوتك العلم بالامر على ما هو عليه فانه
غير محصور فيما قيدته به وكفرت بما سواه بل هو شامل للكل ظاهر في
الجميع من غير تقيد فكن في نفسك هيولى قابلة لصور المعتقدات
كلها واقبل كل صورة ترد عليك واعتقد انها بعض مجاليه وهو
غير منحصر فيها فان الله الحق تعالى اوسع واعظم من ان يحصره عقد
دون عقد فانه تعالى يقول فاينما تولوا فثم وجه الله وما ذكر
اينا ميزا اياه من اين آخر وما ذكر ان ثم اي في الاين الاول مثلا
وجه الله دون الاين الاخر ووجه الشيء حقيقته فيكون حقيقة الحق
سبحانه متجلية في كل اين وظاهره في عين فتنبه بهذا الذي ذكر

قلوب

قلوب العارفين على شمول وجه المطلق كل اين وعين لئلا يشغلهم العوارض
في الحيوة الدنيا عن استحضار مثل هذا الوجه المطلق الغير المقيد باين
دون اين بل يستحضرونه في كل ما يرد عليه من عوارض الحيوة الدنيا
فيحظون بالعلم الاتم والشهود الاعم كما اشار اليه الشيخ رضي الله عنه
بقوله عقد الخلائق في الاله عقايدا وانا اعتقدت جميع ما اعتقدوا
فانه لا يدري العبد في اي نفس يقبض فيستحضره في ذلك النفس
واذا لم يدر في اي نفس يقبض ولم يستوعب استحضاره جميع الانفاس
فقد يقبض بعضهم في وقت غفلة فلا يستوي من قبض على صفة
حضور وشهود فان الاول يحشر ووجهه الى غير الحق سبحانه فيستحق
البعد والطرد والثاني يحشر ووجهه الى الحق سبحانه مشاهدا اياه فيسعد
بالسعادة العظمى والمثوبة الكبرى ثم ان العبد الكامل مع علمه بهذا اي
بعدم انحصار الحق في اينية خاصة وجهة معينة تلزم اي تلازم في
الصورة الظاهرة الحسية البدنية لا في الصورة الباطنة القلبية
الروحية وفي الحالة المقيدة المخصوصة التي حال الصلوة التوجه
بالصلوة الى شطر المسجد الحرام امتثالا لامر الحق سبحانه واتباعا
لشريعة نبيه صلى الله عليه وسلم ويعتقد ان الله في قبلته حال صلوته
غير منحصر فيها وهي اي قبلته بعض مراتب ظهور وجه الحق المفهومة
من قوله تعالى اينما تولوا فثم وجه الله فشطر المسجد الحرام منها اي من
تلك المراتب فثمه اي في شطر المسجد الحرام وجه الله وحقيقته لكنه

غير منحصر فيه كما اشار اليه بقوله ولكن لا تقل هو ههنا اي في شطر المسجد
الحرام فقط وما احسن ما قيل لا تقل دارها بشرقي نجد كل نجد للعامرية
دار فلها منزل على كل ماء وعلى كل دمنة آثار بل قف عند ما ادركت
من كتابه سبحانه ولا تتجاوزه كما ادركت من قوله تعالى فول وجهك شطر
المسجد الحرام وكذلك الزم الادب باطنا في عدم حصر الوجه في تلك الاينية
الخاصة اي الجهة المنسوبة الى الاين المسئول عنها به التي هي شطر المسجد
الحرام كما ادركت من قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله بل هي
اي تلك الاينية الخاصة من جملة اينيات ما تولى متول اليها اي من جملة
اينيات ما تولى متول اليها وجهات تولى متول اليها فقوله اينيات
بالتنوين ولفظة ما زائدة فقد بان اي ظهر لك عن الله بهذه الاية
انه في اينية كل وجهة يتوجه اليها وما ثمه اي عند التولي الى اينية كل
وجهة الا الاعتقادات اي اعتقادات ان ثمه وجه الله فان تلك
الاينية ان كانت اينية معنوية فالتولي اليها عين اعتقاد ان وجه
الله فيها وان كانت صورية فالتولي اليها صورة لا يكون الا بعد ان
فيها وجه الله فالاعتقاد الذي هو التولي المعنوي لازم على كل تقدير كلا
التولي الصوري فانه غير لازم بل غير صحيح اذا كانت الاينية المتوجه
اليها من الجهات المعنوية فليس عند التولي الى الاينيات على وجه
العموم واللزوم الا الاعتقادات فالاعتقاد ايضا تولي فكل ما اعتقده
المعتقدون يكون من الاينيات التي اخبر الله سبحانه بان ثم وجه



فالكل من المعتقدين اي اعتقاد كان مصيب في اعتقاده لان معتقده
ما تولى اليه متول وكل مصيب ماجور وكل ماجور سعيد وكل سعيد
رضي عند ربه فكل من المعتقدين في الله اي اعتقاد كان رضي عند ربه
وان شقي زمانا ما في الدار الاخرة فان الشقاوة في بعض الازمنة
لا ينافي السعادة المطلقة فقد مرض اي فانه قد مرض وتالم اهل العناية
ولا شك ان كل واحد من المرض والتالم نوع شقاوة مع علمنا بانهم سعداء
اهل حق في الحيوة الدنيا قوله في الحيوة الدنيا متعلق بقوله مرض وتالم
فمن عباد الله اي فكذلك من عباد الله من تدركهم الالام في الحيوة
الاخرى في دار يسمى جهنم ومع هذا لا يقطع احد من اهل العلم الذين كشفوا
الامر اي امر دار جهنم على ما هو عليه انه لا يكون لهم في تلك الدار نعيم خاص
بهم لا يتجاوز الى اهل الجنة وذلك النعيم الخاص اما يكون بفقد الم كانوا يجدونه
اولا فارتفع عنهم آخرا فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الالم وخلاصهم
عنه او يكون نعيم وجودي مستقل زايد على الراحة والخلاص من الالم
كنعيم اهل الجنان في الجنان فان نعيمهم ليس مجرد خلاصهم عن الم العذاب
بل امور زايدة عليه كما اخبرت به الشريعة الحقة والله اعلم بحقيقة الحال
واليه المرجع والمآل **فص حكمة فاتحية في كلمة صالحية** لما سمى الله سبحانه
باسم الفتاح الذي هو من جملة مفاتيح الغيب على صالح عليه السلام باب
الاعجاز افاتح على بعض امته طريق السعادة حين آمنوا به وعلى بعضهم طريق
الشقاوة حيث كفروا به بانتاج الجبل وبين ايضا الشيخ حكمته ان فتح باب

الايجاد مبني على الفردية وصف حكمة بالفتوحية فالفتوح ان كان
جمع فتح فجمعيته مشعرة بان في تلك المعجزة فتحا على فتح كما وقع الايماء اليه
وان كان مفردا ففيه اشعار بالفتح ينبئ عن كونها مما لم يتوقع مثلها
وفي كثير من النسخ فاتحية بدل فتوحية وهي انسب لفظا ولما كان
بعض الركايب الذي هو الناقة معجزة الصالح عليه السلام ابتداء رضي الله
بذكر الركايب فقال من الايات اى من جملة الايات والمعجزات
آيات الركايب اى المعجزات المتعلقة بالركايب فان ذوات
الركايب ليست معجزات فان نفس ناقة صالح مثلا ليست معجزة بل
المعجزة انما هي انشقاق الجبل عنها والمراد بها الركايب المعجزة فان
من الركايب ما هي معجزة وما ليست بمعجزة والعدد ومن جملة المعجزات
انما هو الركايب المعجزة منها لا مطلقا ولا يبعد ان يجعل الركايب
اشارة الى ابدان السالكين ونفوسهم الحيوانية فان الابدان مراكب
للنفوس الناطقة وفي كل منها ايات وعلامات تدل على مراتب
استعدادات السالكين وعلى تفاوت ما يفيض عليهم بحسب
الاستعدادات من الاسماء الالهية وذلك اى كون بعض الايات
الركايب لاختلاف واقع في المذاهب اى مذاهب الامم
في اقتراحاتهم المعجزات من الانبياء فان لكل منهم مذهب في
اقتراح المعجزة يقتضيه استعداده اقتراح الركايب المعجزة وبعضهم
يقتضي استعداده غير ذلك فمنشا كون بعض المعجزات من قبيل الركا

انما هو لاختلاف مذاهب الامم في اقتراحاتهم لتفاوت استعداداتهم
فمنهم اى من اصحاب الركايب المؤمنين بالانبياء عليهم السلام بسبب
اعجاز الركايب من يقومون بها اى تلك الركايب اى يقومون بركوبها
ويقصدون له بحق اى شهود حق وكشف صادق بحيث لا تحجبهم
تعينات الراكبية والمركوبية والمسافة والابتداء والانتهاء عن شهود
الواحد الحق تعالى بل يشاهدون ان الكل هو الحق المطلق تقيد وتعين
الصور من غير ان يمنعهم كثرة الصور عن شهود الوحدة ومنهم قاطعون
بها اى تلك الركايب السباسب فيقصدون القطع الى انفسهم ويجعلون
الركايب وسائط ذلك القطع ويرون السباسب المسافة المقطوعة
فيحجبهم كثرة هذه الصور عن شهود الوحدة فالطائفة الاولى تشهد الامر
على ما هو عليه والطائفة الثانية بغواية ظلمة الجهل والبعد كما قال
فاما القائمون فاهل عين يشهدون بها الامر على ما هو عليه واما القاطعون
هم الجنائب جمع جنيبة فعيلة من الجنوب وهو البعد اى المجنوبون
المبعدون وكل منهم اى من القائمين والقاطعين يأتيه منه فتوح
غيوبه الضميران المجروران اما راجعان الى الحق تعالى او الى العبد او
احدهما للحق والاخر للعبد ولكل وجه يظهر بالتامل قوله من كل فج
متعلق بقوله يأتيه اى من فوقهم ومن تحت ارجلهم اعلم وفقك الله
لفهم الحقائق على ما هي عليه ان الامر اى امر الايجاد مبني في نفسه على
الفردية وهي عدم الانقسام بالمتساويين عما من شانه الانقسام فلا

يشمل الواحد وبين ان المنقسم اما ان ينقسم بالمتساويين فلا تثنية
والثلثة من العدد او لا ينقسم بالمتساويين بل بالمتخالفين في الزيادة
والنقصان فلا الفردية والتثليث ضرورة اشتمال القسم الزائد
على الناقص وفضل واليه اشار بقوله وهي اى الفردية الثلث
فهي اى الفردية مبتدئة من الثلثة لان اول عدد لا ينقسم الى متساويين
انما هو الثلثة فصاعدا كالخمسة والسبعة والتسعة وغيرها فالثلثة
اول الافراد عن هذه الحضرة الفردية الالهية التي لها التثليث وجد
العالم فقال تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
فهذه الحضرة الفردية التي لها التثليث ومنها وجد العالم ذات ذات
ارادة وقول فلولا هذه الذات وارادتها وهي نسبة التوجه اى
نسبة هي التوجه بالتخصيص لتكوين امر ما ثم لولا قوله عند هذا التوجه
الارادي كن لذلك الشيء ما كان ذلك الشيء ثم ظهرت الفردية الثلاثية
ايضا في ذلك الشيء المتوجه اليه وبها اى بتلك الفردية من جهته اى
من طرف ذلك الشيء صح تكوينه اى تكونه ولهذا عطف عليه قوله
واتصافه بالوجود عطف تفسير وانما قلنا ذلك فان المكون بمعنى الموجد
لكون الشيء ووجوده انما هو الحق سبحانه ولو جعلته مكونا بلاحظ ان للعبد
ايضا دخلا في التكوين ففيه بعيد وتلك الفردية الثلثية هي شيئيته
الثبوتية وسماعه وامتثاله امر مكونه بالايجاد فقابل ثلثة بثلثة ذاته
الثابتة في العلم في حال عدمها بحسب العين في موازنة ذات موجده

وسماعه في موازنة ارادة موجده وقبوله بالامتثال لما امره به من
التكوين اى التكون في موازنة قوله كن فكان هو اى وجد ذلك
الشيء بامتثال امر موجده فنسب التكوين اى التكون اليه اى الى
الشيء الموجد فلولا انه في قوته التكوين اى التكون بمعنى قبول
الكون قبولا ناشيا من نفسه عند هذا القول اى قول كن ما تكون
نقول ما تكون قرينة على ان المراد بالتكوين فيما سبق هو التكون و
الا فالمناسب ما كون فما وجد هذا الشيء بعد ان لم يكن عند الامر
بالتكوين الا نفسه يعني هو بنفسه تحرك من العدم اى الوجود العلمي
الى العين اى الوجود الخارجي بعد ما امر به وليس للحق سبحانه الا
الامر فاثبت الحق تعالى بقوله فيكون حيث اسند الكون الى الشيء
نفسه لا الى الامر التكوين ان التكوين اى التكون للشيء المامور
بالكون نفسه لا للحق والذي للحق فيه اى في التكوين امره خاصة
لا الفعل المامور به وكذا اخبر عن نفسه في قوله في موضع آخر انما امرنا
لشيء اذا اردناه ان يقول له كن فيكون فنسب التكوين لنفس الشيء
اى الى نفسه لا الى الله سبحانه لكنه عن امر الله والله سبحانه هو الصادق
في قوله المبني عن حصر امره في القول وعن انتساب التكوين الى الشيء
نفسه وهذا اى انحصار امر الله في القول وانتساب التكوين الى الشيء
نفسه كما انه هو المفهوم من قوله المنقول كذلك هو المعقول في نفس
الامر فان الامر انما يطلب من المامور بصيغة الامر مبدأ الاشتقاق

الذي هو من جملة افعاله الصادرة عنه فالامر يكون الفعل المأمور لا لك
والفعل المأمور به للمأمور كما يقول الآمر الذي يخاف على البناء المنقوض
وكذلك قوله فلا يعصى والجار والمجرور في قوله لعبده متعلق بقوله
يقول اي يقول الامر لعبده قم فيقوم العبد امتثالا لامر سيده
فليس للسيد في قيام العبد سوى امره له بالقيام والقيام من فعل العبد
لا من فعل السيد فتمام اصل التكوين على التثليث اي هو متنشئ من
الثلاثة من الجانبين من جانب الحق ومن جانب الخلق ثم سرى ذلك
التثليث في ايجاد المعاني في الذهن بالادلة فلا بد في الدليل من ان
يكون مركبا من ثلثة على نظام مخصوص وشرط مخصوص كما بين في الكتب
الميزانية وصح فيه لا بد من ذلك الانتاج او من ذلك التركيب للانتاج
ولما ذكر انه لا بد في الدليل من التثليث بينه فيما ينتج الموجبات من
ضروب الشكل الاول لشرف النتيجة وظهور الانتاج فقال وهو اي
التركيب مثلا ان يركب الناظر دليله من مقدمتين كل مقدمة تحتوي على
مفردين فيكون اربعة واحد من هذه الاربعة يتكرر في المقدمتين لربط
احديهما بالاخرى كالنكاح الذي هو الوطي فانه مشتمل على مقدمتي الابوين
المنطوي كل واحد منهما على آلة التناسل وهي الواحد المكرر فيكون
ثلثة لا غير لتكرار الواحد منهما فيكون اي يوجد المطلوب اذا وقع هذا
الترتيب على هذا الوجه المخصوص وهو ربط احدى المقدمتين بالاخرى
بتكرار ذلك الواحد المفرد الذي هو مفرد من مفردي كل مقدمة وذلك

التكرار بان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وفي بعض النسخ
الوجه المنفرد الذي به صح التثليث سمي الاوسط وجها لانه وجه ثبوت
الاكبر للاصغر وعلته في الذهن فقط ان كان برهانا انيا وفي الخارج
ايضا ان كان لميا ولذلك يسمى علة وسببا فيما بعد والشرط المخصوص
فيما ينتج الايجاب من ضروب الشكل الاول ان يكون الحكم اي المحكوم
يعني الاكبر اعم من العلة يعني الاوسط كما يقال زيد انسان وكل انسان
حيوان فزيد حيوان او مساويا لها كما يقال زيد انسان وكل انسان
ناطق فزيد ناطق وذلك ليصدق الكبرى كلية وحينئذ يصدق النتيجة
او القضية التي حكم فيها بالاكبر على كل الاوسط وان لم يكن كذلك كما اذا
كان الاكبر اخص من الاوسط او مباينا له ويحكم به عليه كليا فانه ينتج في
بعض المواد نتيجة غير صادقة كما يقال زيد حيوان وكل حيوان فرس
فزيد فرس وزيد حيوان وكل حيوان جماد فزيد جماد وانما قلنا
في بعض المواد لانه اذا كان الاصغر من افراد الاكبر الاخص من الاوسط
ويحكم بالاكبر على الاوسط كليا يصدق النتيجة وان كانت الكبرى كاذبة
كما يقال زيد حيوان وكل حيوان ناطق فزيد ناطق وهذا اي صدق
النتيجة عند حكم التثليث في المقدمات وعدم صدقها عند عدمه
موجود ومتحقق في العالم مثلا اضافة الافعال الى العبد مرادة من
نسبتها الى الله سبحانه فان اضافتها الى العبد فقط لم تنطق بانه لا
في تحقيق الاثر من فاعل وقابل ورابطة بينهما وبان القابل لا اثر له

بدون الفاعل لاجرم اضافتها الى القابل فقط وهذه الاضافة كاذبة
لعدم ملاحظة التثليث فيها او اضافة التكوين الذي كن مصدره
الى الله مطلقا من غير ان يكون للعبد فيه مدخل وهذا ايضا كاذب
كيف والحق سبحانه ما اضافه الا الى الشيء القابل الذي قيل له كن مع
ان للفاعل اثرا ايضا فيه مدخلا لكنه سبحانه لاحظ جانب تقييد
الوجود الظاهر في حقيقة القابل وهو من القابل لا من جانب التجلي
الوجودي فانه من الحق سبحانه والنتيجة الصادقة هي الاضافة الا
الى كلا الجانبين والنسبة الرابطة بينهما كما هو الحق بحسب الواقع مثاله
اي مثال سريان التثليث في ايجاد المعاني اذا اردنا ان ندل على
ان لوجود العالم من سبب فنقول كل حادث فله سبب وفي تقديم
الكبرى اشارة الى انها الاصل في الانتاج لاندراج النتيجة فيها بالقوة
وعلى سبيل الاجمال فيعنا باعتبار الكبرى الحادث والسبب اي وان
له سببا ثم نقول في المقدمة الاخرى التي هي الصغرى والعالم حادث
فتكرر الحادث في المقدمتين فكان واحدا به ارتبطت احديهما
بالاخرى فيحصل ثلثة الاول الحادث والثاني ان له سببا والثالث
قولنا العالم فانتج هذا الدليل المنطوي على التثليث ان العالم له
فظهر في النتيجة تفصيلا ما ذكر في المقدمة الواحدة المسماة بالكبرى
اجمالا وما ذكر في النتيجة تفصيلا وفي تلك المقدمة اجمالا هو ان
العالم له السبب فالوجه الخاص الذي اشار اليه اولا بقوله على الوجه
المخصوص هو تكرار الحادث لتعدي الحكم بالاكبر الى الاصغر فليس

الشرط

المراد بالوجه الاوسط والشرط الخاص الذي اشار اليه اولا بقوله و
المخصوص هو عموم العلة اي عموم هذا الحكم المخصوص يعني الاكبر الذي
هو قولنا له سبب العلة المخصوصة يعني الاوسط الذي هو الحادث
فيكون اضافة العموم الى العلة من قبيل اضافة المصدر الى المفعول
ويمكن ان يراد بالعلة الاكبر لان الاكبر في هذه المادة هو السبب و
العلة ترادف السبب فيكون المصدر مضافا الى الفاعل ثم اشار
الى عموم الاكبر لكل افراد الاوسط بقوله لان العلة اي العلة المؤثرة
في وجود الحادث السبب فالحادث له سبب وهو اي الحكم بان
الحادث له سبب او قولنا له سبب عام في حدوث العالم اي شامل
لكل افراد الحادث المحمول على العالم وقوله عن الله قيد اتفاقي
اشار به الى ما عليه الامر في نفسه وقوله اعني الحكم سواء اريد بالحكم
النسبة الايقاعية او المحكوم به كما اشرنا اليه تفسير للضمير العائد
اعني هو فيحكم على كل حادث ان له سببا سواء كان السبب اي
الاوسط فيعبر عنه به كما عبرنا او لا بالعلة مساويا للحكم اي الاكبر
فيكون الحكم ايضا مساويا له وذلك اذا اردنا بالحادث الحادث
الذاتي او يكون الحكم اعم منه وذلك اذا اردنا بالحادث الحادث
الزماني فيدخل اي السبب الذي هو الاوسط تحت حكمه اي حكم
الاكبر فيصدق النتيجة ضرورة تعدي الحكم من الاوسط الى الاصغر
فهذا ايضا قد ظهر حكم التثليث اي هذا الحكم التثليث على ان يكون

اسم الاشارة مبتدأ وحكم التثليث بيان له او بدلا عنه وقوله قد ظهر
جزاه او يكون حكم التثليث جزاعنه وقوله قد ظهر استينافا او قيدا
للجزو ويحتمل ان يكون هذا ابتداء وما بعده جزه على تقدير عايد
اليه اى هذا ايضا قد ظهر به حكم التثليث الواقع فى ايجاد المعانى
التى تختص بالادلة ويكون ايراد قوله ايضا بالنظر الى مطلق
التثليث فاصل الكون اى ما بنى عليه الكون خارجا وذهنا
التثليث ولهذا اى لكون الاصل فى الكون التثليث كانت حكمة
صالح عليه السلام التى اظهر الله اى اظهرها الله فى تاخير اخذ قومه ثلثة
ايام فيتلونون فيها ثلثة الوان وعدا صادقا غير مكذوب قوله
فى تاخير متعلق بقوله كانت او بقوله اظهر وقوله ثلثة ايام منصوب
للتاخير وقوله وعدا منصوب على انه خبر كانت وفى النسخة المقروة
على الشيخ رضى الله عنه وعد غير مكذوب بالرفع كما هو فى القرآن
اوردة على سبيل الحكاية او هو مرفوع على انه خبر مبتدأ محذوف
اى ذلك وعد غير مكذوب ويكون كانت تامة او يكون قوله
فى تاخير اخذ قومه خبرا لها ويحتمل ان يكون على تقدير النصب ايضا
تامة ويكون المنصوب حالا من الحكمة او الاخذ فانتج التثليث
المذكور صدقا اى نتيجة صادقة موعودة غير مكذوبة وهى الصيحة
التى اهلكهم بها فاصبحوا فى ديارهم اى فيما كانوا فيه جاثمين اى
قاعدين لا يستطيعون القيام بالترقى عنه فاول يوم من الثلثة

اصفرت

اصفرت وجوه القوم وفى الثانى احمرت وفى الثالث اسودت فلما
كملت الثلثة فى اياميهم والوانهم صح الاستعداد اى استعدادهم
للفساد والهلاك فظهر كون الفساد فيهم اى تحقق الفساد ووجوده
او الكون الذى يتبع الفساد لان كل فساد يستلزم كونا فسمى ذلك الظهور
هلاكا فكان اصفرار وجوه الاشقياء فى موازنة اسفار وجوه السعداء
فى قوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة من السفور وهو الظهور فيكون
الاسفار فى اول يوم ظهور علامة السعادة فى السعداء كما كان
الاصفرار فى اول يوم ظهور علامة الشقاء فى قوم صالح ثم جاء فى
موازنة اسفار وجوه السعداء فى قوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة من
السفور وهو الظهور فيكون الاسفار فى اول يوم ظهور علامة السعادة
فى السعداء كما كان الاصفرار فى اول يوم ظهور علامة الشقاء فى قوم
صالح ثم جاء فى موازنة الاحمرار القايم بهم اى الغير السريع الزوال كلا
احمرار الوجنات عند الضحك فانه سريع الزوال قوله تعالى فى السعداء
وجوه يومئذ ضاحكة فان الضحك من الاسباب المولدة لاحمرار الوجوه
فهى اى الضاحكة باعتبار الضحك المفهوم منها فى السعداء احمرار الوجنات
ثم جعل فى موازنة تغير الاشقياء بالسواد قوله تعالى مستبشرة وهو ما
اثره السرور فى بشرتهم كما اثر السواد فى بشرة الاشقياء ولهذا قال
الحق سبحانه فى الفريقين بالبشرى اى بقول لهم قولا يوثر فى بشرتهم
فيعدل بها الى لون لم يكن البشرة يتصف به قبل هذا فقال فى حق السعداء

يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وقال فى حق الاشقياء فبشرهم بعذاب
اليم فاثر فى بشرة كل طايفة ما حصل فى نفوسهم من اثر هذا الكلام
فما ظهر عليهم فى ظاهرهم الا حكم ما استقر فى بواطنهم من المفهوم عن ذلك
الكلام فما اثر فيهم سواهم اى امر خارج منهم كما لم يكن التكوين الا منهم
فلله الحجة البالغة على الناس كلهم سعيدهم وشقيهم فما يعطيهم و
يظهر عليهم من اثار السعادة والشقاوة فمن فهم هذه الحكمة المندرجة
وقررها فى نفسه بتحصيل العلم اليقينى بها اليقين الزايل وجعلها مشهودة
له واستحضرها فى جميع احواله اراح نفسه من التعلق بغيره وعلم انه لا يوتى
عليه بخير ولا بشر الا منه واعنى بالخير ما يوافق غرضه ويلايم طبعه ومزاجه
وان لم يوافق اغراض آخرين ولم يلايم طبعهم ولا امزاجهم وان وافق اغراض
اغراض آخرين ولايم طباعهم وامزجتهم وانما صرح بهذه العناية تنبيها
على ان الشر المطلق لا وجود له فى نفس الامر لا الخير المطلق ايضا
ويقيم صاحب هذا الشهود معاذير الموجودات كلها عنهم وان لم يجد
من انفسهم ضرورة انه يعرف منه ذلك وانهم مضطرون فيه
ويعلم انه منه اى من نفسه كان ما كان اى وجد كل ما هو فيه مما يوافق غرضه او
لا يوافق كما ذكرناه اولا فى ان العلم تابع للمعلوم فيقول لنفسه اذا جاءها
ما لا يوافق غرضه بذلك او كتا وفوك نفخ هذا مثل مشهور يضرب
لمن يتحسر ويتضجر عما يرد عليه منه اى ما صدر من ظاهرك وباطنك
من باطنك كلها منتشئ من حقيقتك لا من غيرك يقال اوكاء

على سقاه اذا شده بالوكاء والوكاء للقربة هو الخيط الذى يشد به
فوها والله يقول الحق وهو يهدى السبيل فص حكمة قلبية فى كلمة شعيبية
لما كان شعيب عليه السلام مع كونه صاحب قلب قابلا للتجلى الاسم الله
الاحدية جمع الاسماء الالهية المتشعبة الى ما لا يتناهى مضاهيا للقلب
سواء اريد به النفس الناطقة فى بعض مراتبها او اللحم الصنوبرى
الذى هو متعلقها ومحل تصرفاتها المتشعبة الى شعوب وقبايل كما ينبئ
عنه اسمه وفى ايفاء كل ذى حق حقه بالقسط والعدل كما يدل عليه امره
اياهم بذلك فان القلب بكل واحد من معنييه متشعب الى شعب
كثيرة موف كل ذى حق منها حقه وصف الشيخ رضى الله عنه الحكمة المنسوبة
الى كلمته بالقلبية وصدرها ببيان احوال القلب فقال اعلم ان القلب
اعنى قلب العارف بالله احدية جمع الاسماء كلها فان صاحب القلب
فى اصطلاح هذه الطايفة انما هو العارف بالاسم الله احدية جمع الاسماء
فمن لم يكن عارفا بالله سواء لم يكن عارفا اصلا او كان عارفا ببعض
الاسماء المخصوصة دون بعض فلا يسمى قلبه قلبا الا مجازا ولا يصح الحكم
عليه بالسعة المذكورة هو من رحمة الله وهو اوسع منها اى من رحمة الله فان سعة القلب عبارة من احاطتها
تعينات الاشياء فى العلم بالفيض الاقدس ووجودها ثانى العين
بالفيض المقدس انما هى من الاسماء اللطيفة الجمالية وهو اى القلب
اوسع منها اى من رحمة الله فان سعة القلب عبارة من احاطتها
باعتبار جامعيتها للاشياء فانها حقيقة جامعة لها او باعتبار العلم والشهود

ذا اصطلاحهم اذ القلب عبارة من صورة الاعتدال الحاصل
للروح الانسانى فى الاجلاء كيف بصرفها على جانب
لا بل الى الاطراف ٥

وسعة الرحمة عبارة من شمولها الاشياء ووصول آثارها اليها ولا شك
ان علم القلب وشهوده اوسع من رحمة الله فانه اى القلب باعتبار
علمه وشهوده وسع الحق حال ظهوره بتجلياته الذاتية والاسمائية كما انه
وسع الاشياء علما وشهودا ورحمة وان وسعت كل شىء لا تسعه
اى الحق سبحانه وهذا اى القول بان رحمة الله لا تسعه لسان عموم
اى عامة العلماء قائلون به ولكن توهم هذا من باب الاشارة لا صريح
العبارة فانهم لم يصرحوا به ولكن يلزم مما صرحوا به من عقائدهم فان
الحق عندهم راحم ليس بمرحوم فانهم لم يتنبهوا لكرب الاسماء الالهية
والتنفيس عنها بايجاد العالم فلا حكم للرحمة فيه ولا يصل اثرها اليه فلا تسعه
واما الاشارة من لسان الخصوص ففى ان رحمة الله تسعه فان الله سبحانه
وصف نفسه على لسان نبيه بالتنفس حيث قال صلى الله عليه وسلم
انى لاجد نفس الرحمن من جانب اليمن وهو اى التنفس من التنفيس
وهو تفريج الكرب فان المتنفس انما يتنفس دفعا لكرب الهواء الحار
عن باطنه وطلبا للراحة وورود الهواء البارد عليه فالتنفس الكائن
الالهى اشارة الى التخلص من كرب طلب الاسماء الالهية الظهور
ومن كرب طلب الحقائق الكونية الوجود ولا شك ان التفريج عن
الكرب رحمة فرحمة الله تسعه ولما كان لقائل ان يقول منشأ هذا
الطلب الاسماء لا محض الذات فالتخلص من الكرب يكون للذات
من حيث الاسماء لا من حيث هى فلا يكون الرحمة شاملة لها دفعه

بقوله

بقوله وان الاسماء الالهية عين المسمى وليست اى الاسماء الا هو اى المسمى
فيكون تكريرا وتأكيدا للاول وفى النسخة المقروة على الشيخ رضى الله عنه
وليس بدون تاء التانيث اى ليس المسمى الا هو اى الحق فيكون الاسماء
عين الحق فاذا اوسعتها الرحمة وسعته وانها اى الاسماء طالبة ما تعطيه
تلك الاسماء ثبوتا فى العلم ووجودا فى العين وقوله من الحقائق اى الحقائق
الكونية بيان لما يعنى الاسماء طالبة للحقائق التى ثبوتها فى العلم ووجودها
فى العين بتلك الاسماء وليست الحقائق التى تطلبها الاسماء ليكون مجالى
احكامها ومظاهر آثارها الا العالم بما فيه من الاجناس والانواع والا
فالالوهية التى هى حضرة الاسماء الوجوبية المؤثرة فى الكون تطلب
المألوه الذى هو متعلق تأثيرها وتصرفها لضرورة توقف تحقق
النسبة على تحقق المنتسبين ولما كانت الالهية والالوهية عبارة
عن مرتبة الاسماء المؤثرة كان معنى الاله المؤثر باسمائه فيكون فيه معنى
اسم الفاعل لا جرم اشتق رضى الله عنه لما يقابله اى المتاثر المألوه اسم
مفعول فيكون المألوه مأخوذا من معناه الاصطلاحى لا معانيه اللغوية
فلا اشكال وكذلك الربوبية التى هى حضرة الافعال تطلب المربوب والربوبية
يطلبان المألوه والمربوب والمألوه والمربوب ليس الا العالم فان كان
العالم يكون للالوهية او الربوبية عين والا اى وان لم يكن العالم لم يكن
لها اى للالوهية او الربوبية عين فلا عين لها اى للالوهية او الربوبية
الا اى بالعالم وجودا فى العين وتقديرا فى الذهن يعنى خارجا وذهنا

ثم

والحق سبحانه من حيث ذاته غنى عن العالمين والربوبية ما لها هذا الحكم اى
حكم الغنى لافتقارها الى المربوب وانما اقتصر على الربوبية لانها انزل
من الالوهية فى سلسلة لما بقى الامر اى امر الربوبية بين ما يطلبه الربوبية
وبين ما يستحقه الذات من الغنى عن العالم وليست الربوبية على الحقيقة
والاتصاف الا عين هذه الذات اى من نظر الى حقيقة الامر وانصف
من نفسه حكم بان الربوبية عين الذات بحيث ليس فى الخارج الا الذات
فان الربوبية نسبة عقلية لا وجود لها فى الخارج وان اتصف بها الموجود
الخارجى وذهب بعض الشارحين الى انه الاتصاف افتعال من [illegible]
وجعله عطفا على الحقيقة ولا يخلو عن سماجة ولو جعل هذا معطوفا على الربوبية
اى ليست الربوبية واتصاف الذات بها الا عين الذات لكان احسن
فلما تعارض الامر اى امر الذات بحكم النسب اى نسبة الغنى والا غنى
ولم يبق الذات على صرافة الغنى ورد فى الخبر النبوى الوارد باتصاف
الحق سبحانه بالنفس المبنى من التنفيس الذى هو عين الرحمة والشفقة
بالنسبة الى الاسماء التى هى عين الذات من وجه ما ووصف الحق بنفسه
حيث قال والله رؤف بالعباد من الشفقة الواقعة على عباده فكما ان
عباده يتعلق بهم الشفقة والرحمة فكذلك يتعلق به ايضا الشفقة والرحمة
التى هى التنفيس عن كرب الاسماء فاول ما تنفس اى اول تنفيسه على ان
يكون ما مصدرية هو التنفيس بايجاده العالم الذى يطلبه الربوبية
بحقيقتها الطالبة لوجود العالم فقوله فاول ما تنفس مبتدأ خبره اما وله

عن

عن الربوبية او قوله بايجاد العالم وقوله وجميع الاسماء الالهية اما مجرور
عطفا على الربوبية التى هى مدخول عن او مرفوع عطفا على الربوبية
التى هى فاعل يطلبه واما جعل ما فى تنفس موصولة فوجه صحته غير
ظاهر فثبت من هذا الوجه الذى تكلم به لسان الخصوص ان رحمة
وسعت كل شىء حقا كان او خلقا فوسعت اى الرحمة الحق ايضا
فهى اى الرحمة اوسع من القلب فانها وسعت القلب وما سواه
والقلب لا يسع نفسه هذا اذا اعتبر سعة القلب باعتبار انطوائه على الحقائق
كلها واما اذا اعتبرت باعتبار العلم فيسع نفسه ايضا فيكون الرحمة
مساوية له فى السعة والى هذا اشار بقوله او مساوية له فى السعة
هذا الذى تكلم به لسان العموم والخصوص معنى وبسط الكلام فى
بيانه قد انقضى ثم ليعلم ان الحق تعالى كما ثبت فى الصحيح يتحول فى
الصور مختلفة بالسعة والضيق فتارة يتجلى فى هذه الصورة وتارة
فى تلك الصورة وليعلم ايضا ان الحق تعالى اذا وسعه القلب
وصار مجلى له لا يسع معه غيره من المخلوقات ولا يبقى فيه فضلة لكل
فيها غير الحق سبحانه فكأنه يملأه حتى لا يبقى منه فضلة للغير ومعنى هذا الذى
ذكرنا من انه اذا تجلى الحق لم يسع القلب غيره انه اذا نظر الى الحق عند
تجليه له لا يمكن معه ان ينظر الى غيره لانحيازه بالكلية اليه وانتهاء الاشياء
تحت قهر التجلى وقلب العارف فى السعة والاطلاق انما هو كما قال
ابو يزيد البسطامى قدس سره لو ان العرش وما حواه العرش من الكرسى و

والسموات والارضين وما فيهما من انواع الموجودات مائة الف الف
مرة وقع في زاوية من زوايا قلب العارف ما احس به لانه لا قدر له محسوسا
بالنسبة الى التجليات الغير المتناهية التي يستعد لها قلب العارف فان
العرش وما فيها على اي مقدار فرض يكون متناهيا ولا قدر للمتناهي في اي
مرتبة كان من الكثرة بالنسبة الى غير المتناهي وقال الجنيد رضي الله عنه
في هذا المعنى ان المحدث المتناهي اذا قرن في قلب العارف بالقديم
الغير المتناهي بتجلياته لم يبق له اثر بل يضمحل عينه فكيف بالاثر وقلب
القديم كيف يحس بالمحدث الذي لا قدر له حال كون ذلك المحدث
موجودا فيه فقوله موجودا حال من المحدث ويمكن ان يحمل مفعولا
ثانيا للاحساس لتضمنه معنى العلم واذا كان الحق سبحانه يتنوع تجليه في
الصور المختلفة بالسعة والضيق فبالضرورة يتسع القلب ويضيق بحسب
الصورة التي يقع فيها التجلي الالهي فان كان في تلك الصورة نوع سعة
يتسع القلب بحسبها وقدرها وان كان نوع ضيق يضيق القلب بحسبه
وقدره فانه لا ينفصل من القلب شيء عن صورة ما يقع فيها التجلي فان
القلب من العارف او الانسان الكامل بمنزلة محل فص الخاتم من الخاتم
فكما ان محل فص الخاتم لا ينفصل عن الفص بل يكون على قدره من الكبر
والصغر وعلى شكله من الاستدارة ان كان الفص مستديرا او من
التربيع والتسديس والتثمين وغير ذلك من الاشكال ان كان الفص
مربعا او مسدسا او مثمنا او ما كان من الاشكال فان محله اي محل الفص

من الخاتم يكون مثله في القدر والشكل لا غير فكذلك قلب العارف لا ينفصل
عن الصورة المتجلي فيها بل ينطبق عليها ويكون على قدرها في السعة
التي هي في الصور المتجلي فيها كساير الاشكال فانها اضيق من المستدير
وفيها تفاوت بحسب قربها من الاستدارة وبعدها عنها وهذا الذي
ذكرناه بحسب الظاهر عكس ما يشير اليه الطائفة من ان الحق يتجلى على
قدر استعداد العبد فيكون التجلي تابعا للعبد وهذا الذي ذكرناه
ليس كذلك اي كما اشارت اليه الطائفة فان العبد بل قلبه على ما ذكرنا
يظهر للحق على قدر الصورة التي يتجلى فيها الحق فيكون العبد تابعا للتجلي
وتحرير هذه المسئلة على وجه يفيد التوفيق بين ما اشار اليه الطائفة
وبين ما اشرنا اليه ان لله تجليين بل ثلث تجليات تجلي غيب يحصل
به الاعيان الثابتة واستعداداتها في حضرة العلم التي هي غيب بالنسبة
الى ما تحتها وتجلي شهادة توجد به تلك الاعيان في الخارج وحضرة الشهادة
بعد ما كانت ثابتة في العلم وتجلي شهودي يتجلى به على عباده بعد وجودهم
دنيا وبرزخا وآخرة فيشاهدونه به وكانه رضي الله عنه اراد بالتجلي
الشهادي ما هو اعم من ان يكون تجليا يفيد الوجود الشهادي او يكون
بعد الوجود الشهادي فلهذا جعله قسمين فمن تجلي الغيب يعطي الحق سبحانه
القلب الاستعداد الكلي الذي عليه القلب من حيث عينه الثابتة
في الحضرة العلمية قبل وجوده العيني او الاستعدادات الجزئية التي
عليها القلب بعد وجوده العيني فانها ايضا منتشئة من ذلك التجلي

الغيبي وان انضمت اليه امور خارجية ايضا فان ذلك الانضمام ايضا
من مقتضياته وهو اي تجلي الغيب التجلي الذاتي فان التجلي به هو
غيب هوية الذات ولذلك قال الذي الغيب اي غيب هوية الذات
حقيقته التي هو بها هو ويمكن ان يقال معنى كون الغيب حقيقته ان
كونه غيبا حقيقة لازمة له لا ينفك عنه فان ذلك التجلي انما هو بصور الاعيان
الثابتة وهي لا تزال ثابتة في العلم لا تبرح عنه فلا يزال هو اي غيب
هوية الذات له اي لذلك التجلي فانها المتجلية به او لا يزال كونه غيبا
ثابتا له دايما ابدا فاذا حصل له اي للقلب في الحضرة العلمية هذا
الاستعداد الكلي تجلى الحق له اي للقلب التجلي الشهودي في الشهادة
بعد وجوده فيها بالتجلي الشهادي او اذا حصل للقلب في العين الاستعداد
الجزئي الذي عليه القلب بعد وجوده العيني تجلى له الحق التجلي الشهودي
في الشهادة فرآه اي القلب الحق في صورة ما تجلى له فيه فظهر القلب
بصورة ما تجلى له فيه لا ينفصل منه شيء كما ذكرناه فهو تعالى اعطاه الاستعداد
الكلي اولا والجزئي ثانيا كما اشار الى ذلك بقوله اعطى كل شيء خلقه اي
استعداده الكلي والجزئي على قدرهما ثم هدى اي ثم رفع الحجاب
بينه وبين عبده ويتجلى له فرآه العبد في صورة معتقده فهو اي
الحق المرئي عين اعتقاده اي عين الصورة الاعتقادية فالحق المتجلي
بصورة اعتقاده تابع الاعتقاد وحين تجلى الحق سبحانه بصورة اعتقاده
يكون القلب بحسب ذلك التجلي من السعة والضيق وان لم يكن التجلي

مقيدا باعتقاد خاص بل يكون هيولاني الوصف فاختصاص التجلي
بصورة خاصة انما يكون بحسب الامور الخارجة عن القلب المتجلي له من
الاوقات والاحوال والشرايط وهذه الصورة الخاصة يكون من بعض
صور اعتقاده الهيولاني الوصف فلا يشهد القلب في التجليات المعنوية
ولا العين في التجليات الصورية ابدا في الدنيا والاخرة سواء كان
قلب العارف وعينه او قلب صاحب الاعتقادات الخاصة او عينه
الا صورة معتقده في الحق فالحق الذي في المعتقد هو الذي وسع
القلب صورته وهو الذي يتجلى له اي للقلب فيعرفه واذا كان القلب
لا يسع الا صورة المعتقد فلا يرى العين الا ما وسعه القلب فلا يرى
العين عند تجلي الحق الا الحق الاعتقادي ولا خفاء في تنوع الاعتقادات
بحسب الاطلاق والتقييد فمن قيده بصورة مخصوصة انكره في
غير ما قيده به من الصور اذا تجلى في غير صورة ما قيده به واقر به
فيما قيده به اذا تجلى في صورة ما قيده به ومن اطلقه عن
التقييد من العارفين والكاملين لم ينكره في صورة من الصور
واقر به في كل صورة يتحول فيها ويعطيه من نفسه مراسم التعظيم
والاجلال قدر صورة ما تجلى اي على مقدار مرتبة صورة ما تجلى
له فيها فان لكل صورة من صور التجليات اقتضاء خاصا يقتضي
نوعا خاصا وقدرا معينا من التعظيم والاجلال لا يقتضيه غيرها
قال شيخ الشيخ المؤلف ابو مدين قدس سرهما لا تنكر الباطل في طوره

دات

قال الشيخ رضي الله عنه لقد صار قلبي قابلا كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبان وبيت لاوثان
وكعبة طائف والواح توراة ومصحف قرآن

فانه بعض ظهوراته. واعط منك بمقداره. حتى توفى حق اثباته
وهذه الصور المتجلى فيها وان كانت بحسب انواعها منحصرة لكنها
بحسب اشخاصها ذاهبة الى ما لا يتناهى فان صورة التجلى ما لها نهاية
يقف التجلى عندها اى عند تلك الغاية فلا يتجلى بعدها و
فى بعض النسخ بالتاء فضميرها على راجع الى صورة التجلى وكذلك
العلم بالله ماله غاية فى العارفين يقف العلم عندها اى عند تلك
الغاية فلا يزيد عليها بل هو اى العارف او الشان ان العارف
فى كل زمان يطلب بلسان الاستعداد الزيادة من العلم اى بالحق
فانه فى كل مرتبة يحصل له من العلم ما يستعد به لمرتبة اخرى فوقها فيقول
فى زمان يا رب زدنى علما فاذا زاد علما استعد لمرتبة اخرى فوقها
فيقول فى زمان يتلوه زدنى علما فاذا زاد علما استعد لعلم آخر فيقول
ثالثا رب زدنى علما هكذا الى ما لا يتناهى. فالامر اى امر العلم لا
يتناهى من الطرفين اى طرفى الحق والعبد فلا الطلب ينتهى من جانب
العبد ولا التجليين جانب الحق هذا الذى ذكرنا من اثبات الطرفين
وجعل احدهما متجليا مفيضا للعلم والاخر متجليا له وطالبا لزيادة العلم
انما يتحقق اذا قلت هناك خلق وحق وميزت بينهما بان جعلت
مرتبة الجمع والاجمال حقا ومرتبة الفرق والتفصيل خلقا. واذا نظرت
فى قوله تعالى على لسان نبيه كنت رجله التى يسعى بها ويده التى يبطش
بها ولسانه الذى يتكلم به الحديث ذكر من القوى ومحالها التى هى الاعضاء

لم

لم تفرق بين المرتبتين بل جعلتهما امرا واحدا ظهر بنسبتى الوحدة والكثرة
قلت الامر الذى كلامنا فيه وهو الوجود حق كله باعتبار
جهة الوحدة او خلق كله باعتبار جهة الكثرة. فهو خلق بنسبة و
هى جهة الكثرة. وحق بنسبة وهى جهة الوحدة والعين فى الاعتبارين
واحدة. فعين صورة ما تجلى بالتجلى الشهادى او الشهودى عين
ما تبدل ذلك التجلى فهو اى الحق هو التجلى والمتجلى له فانظر ما اعجب امر
الله وشانه من حيث هويته الغيبية التى يقتضى اسقاط النسب
من حيث نسبته الى العالم فى حقايق اسمائه الحسنى فامره وشانه
من حيث هويته يقتضى حقايق الاسماء التنزيهية ومن حيث نسبته
الى العالم ساير الاسماء. فقوله فى حقايق الاسماء مرتبط بقوله امر الله
حيث يكون الامر الواحد الذى هو الحق باطلاقه الذاتى ظهر بالحيثيتين
المتقابلتين وهو فيهما عينهما مع وحدته المقدسة عن التثنية و
التقابل فمن ثم اى فى الواقع فهو انكار لوقوع الماهيات والاشخاص
من ذوى العقول وقوله وما ثم انكار لوقوعها من غير ذوى
العقول وعين تعين ثم اى فى الواقع هو اى الحق ثمه اى
فى الواقع اى كل عين تعين بتعين مخصوص فى الواقع هو الحق بعينه
فيه فمن تدعمه واطلقه عن القيود ونزهه عنها بالاطلاق وقيده
بالتنزيه العقلى ومن قد خصصه اى حكم بان ذلك المطلق بعينه
هو الذى يتخصص بتلك القيود عممه اى حكم باطلاقه الذاتى ونزهه

ص

فص م

عن الاطلاق المقابل للتقييد واذا ثبت هذا الاطلاق فما عين
من الاعيان سوى عين آخر فنور فى اية مرتبة كانت عينه
ظلمة مقابلة باعتبار هذه الحقيقة المطلقة فانما هى التى تظهر بصور
المتقابلات فمن تغفل عن هذا الذى ذكرناه من معنى الاطلاق
يجد نفسه غمة لانه يجهل الامر على ما هو عليه والجاهل مغموم ابدا او لا يعرف
ما قلنا سوى عبد له همة قوية عالية لا يقنع بظواهر العلوم ولا
عند مبلغ علماء الرسوم بل يخرق العادات ويرفع حجب التعينات
ولا يرضى من كل شئ الا باللب لا يسكن مع القشور ابدا قال تعالى
ان فى ذلك اى القرآن الناطق باثبات امور متخالفة للحق سبحانه
من التنزيه والتشبيه لذكرى اى تذكر بما هو الحق عليه فى نفسه من
التقلب فى الشئون لمن كان له قلب سمى به لتقلبه فى انواع الصور و
الصفات المتخالفة لاختلاف التجليات وانما قال لمن كان له قلب
ولم يقل لمن كان له عقل فان العقل قيد وحقيقة قيد اما لغة فانه يقال
عقل البعير بالعقال اى قيده به وعقل الدواء البطن اى عقده
واما حقيقة فلان العقل يقيد العاقل بما يؤدى نظره وفكره اليه فيحصر
الامر فى نعت واحد والحقيقة تابى الحصر فى نعت واحد فى نفس الامر
فما هو اى القرآن ذكرى لمن كان له عقل يقيده بما يؤديه الفكر اليه فانه
ليس ممن يتذكر بما وقع فى القرآن من الآيات الدالة على التنزيه والتشبيه
جميعا بل بما ادى على خلاف ما يؤديه فكره اليه كالآيات الدالة على التشبيه

مثلا

مثلا وهم اى ممن كان له عقل هم اصحاب الاعتقادات الجزئية المقيدة
الذين يكفر بعضهم الذى يؤديه فكره الى عقد مخصوص بعضا آخر يؤديه
فكره الى خلاف ما ادى اليه فكر البعض الاول ويلعن بعضهم بعضا
فما لهم اى لاصحاب الاعتقادات من ناصرين فى هذه المخالفة و
المجادلة فان اله المعتقد الذى اتخذه بتصوره وجعله الها ما له حكم فى
اله المعتقد الاخر ليخذله وينصره فيكون ناصرا للمعتقد الاول وكذا
الاله المعتقد الاخر ليس له حكم فى اله المعتقد الاول ليخذله فيكون ناصرا
للمعتقد الاخر وذلك لانه لا يترتب على الصور المجعولة فى الوهم او الخيال
حكم واثر كما يترتب على الامور الخارجية فما لهؤلاء المعتقدين من الهم
ناصرين قال تعالى واتخذوا من دون الله آلهة لعلهم ينصرون لا يستطيعون
نصرهم بل هؤلاء المعتقدون ينصرونهم بالذب عنهم فالى ذلك الاشارة
بقوله وهم لهم جند محضرون لان الجند انما هو نصرة صاحب الجند فصاحب
الاعتقاد تذب اى يدفع عنه اى عن الامر الذى اعتقده فى الهه
وينصره وذلك الاله الذى فى اعتقاده لا ينصره فلهذا اى لعدم نصرته
اياه لا يكون له اثر وحكم فى اعتقاد المنازع له بتغييره وابطاله وكذا لا
يلزم نصرته فانه ليست نصرته الا ذلك ولا المنازع ماله ما تاكيد
للا فلا يرد النفى على النفى اى وكذا المنازع ليس له نصرة من الهه
الذى فى اعتقاده فما لهم اى لاصحاب الاعتقادات الجزئية من ناصرين
فنفى الحق سبحانه فى قوله فما لهم من ناصرين النصرة اى نصرة المعتقدين

عن الهة الاعتقادات على طريقة انفراد كل معتقد واختصاصه على حدته
بنفي نصرة الهه المجعول في اعتقاده اي بنفي نصرة كل اله مجعول لمن جعله
الها في اعتقاده والمنصور وفي بعض النسخ فالمنصور اي يكون
منصورا على تقدير عدم نفي النصرة المجموع المفهوم من صيغة الجمع اعني
هم في قوله تعالى وهم المعتقدون اصحاب الهة الاعتقادات و
الناصر ايضا على ذلك التقدير المجموع المفهوم من صيغة جمع اسم الفاعل
في قوله من ناصرين وهم الهة الاعتقادات ولما بين ان الحق سبحانه
عند اصحاب الاعتقادات الجزئية معروف عندهم في صور اعتقاداتهم
منكر لهم فيما عداه اراد ان يشير الى حال العارف فقال فالحق عند
العارف الذي عرف الحق بتقلب قلبه في انواع الصور والصفات
هو المعروف الذي لا ينكر في صورة من الصور لانه يعرف ان لا غير
في الوجود وصور الموجودات ظاهرا وباطنا كلها صورته فهو لا ينكر
عنده بوجه من الوجوه فاهل المعروف في الدنيا اي الذين لهم اهلية
معرفة الحق في موطن الدنيا في صور تجلياته هم اهل المعروف في الآخرة
اي هم الذين يعرفونه في الآخرة في صور يتحول فيها ولا ينكرونه ابدا
فلهذا اي لاختصاص معرفة الحق في جميع الصور في الدنيا والآخرة بحيث
لا ينكر بالعارف الناتج معرفته عن تقلب قلبه قال تعالى لمن كان له قلب
بانه تقلب قلبه في الاشكال فعلم تقلب الحق في الصور بتقلبه
في الاشكال فمن نفسه عرف نفسه اي نفس الحق وليست نفسه بغير

لهوية الحق السارية في الكل دنيا وآخرة ولا شيء من الكون فما هو كاين
يكون بغير لهوية الحق السارية بل هو عين الهوية فهو العارف والعالم
والمقر في هذه الصورة وهو الذي لا عارف ولا عالم وهو المنكر في
هذه الصورة الاخرى هذا اي هذا النوع من المعرفة الذي لا يعقبه نكرة
حظ من عرف الحق من التجلي والشهود اي من تجليه في الصور وشهوده
فيها حال كونه مستقرا في عين تمام الجمع بحيث لا يشغله صور التفرقة عن
شهوده فهو من يشير اليه قوله لمن كان له قلب يتنوع في تقليبه واما اهل
الايمان الاعتقادي الذين لم يعرفوا الحق من التجلي والشهود فهم المقلدة
الذين قلدوا الانبياء والرسل فيما اخبروا به عن الحق من غير طلب دليل
عقلي لا من قلد اصحاب الافكار والمتاولين للاخبار الواردة الكاشفة
من الحق كشفا مبينا بحملها على ادلتهم العقلية وارتكاب احتمالات
البعيدة فهؤلاء الذين قلدوا الرسل صلوات الله عليهم حق التقليد
هم المراد من قوله او القى السمع لما وردت اي لاستماع ما وردت به
الاخبار الالهية على السنة الانبياء عليهم السلام وهو يعني هذا الذي
يلقي السمع شهيد اي حاضر بما يسمع مراتب له في حضرة خياله بنسبة اي
هذا المنزل او الحق سبحانه بهذا النزول على حضرة الخيال واستعمالها
في احضار صورة ما يسمع يعني ينبغي للملقي السمع ان يجهد في احضاره تماما
في خياله لعله يفوز بالتجليات المثالية الا ان يكون صاحب ملك التخيل
بالنقل والا فهي بعض مقلدة الانبياء خارجا عن هذا الحكم ووجه التنبيه

ان الشهود كما قال الشيخ المؤلف رضي الله عنه في اصطلاحاته للخاصة هو الرؤية
بالبصر وههنا وان لم يكن المراد بالشهود الرؤية البصرية لكن ينبغي ان يراد به
ما يناسبها كمال المناسبة وهو مشاهدة الصور الممثلة في حضرة الخيال ليس الا
وهو اي التنبيه على حضرة الخيال قوله عليه السلام الاحسان ان تعبد الله كانك
تراه اي حال كونه تعالى كالمرئي بالبصر لك او حال كونك كالرائي بالبصر له في صورة
المعتقد عندك وقوله عليه السلام الله في قبلة المصلي فان الكاين في جهة لا بد له
من صورة فلذلك الشهود الخيالي هو اي كل واحد من صاحب الاحسان و
المصلي شهيد للحق سبحانه مشاهد له ومن قلد صاحب نظر فكري وتقيد به فليس
هو الذي القى السمع فان هذا الذي القى السمع لا بد ان يكون شهيدا لما ذكرنا
ومتى لم يكن شهيدا لما ذكرناه فما هو المراد بهذه الآية فهؤلاء يعني المقلدين
لاصحاب الافكار هم الذين قال الله فيهم اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين
اتبعوا لان المتبوعين دعوا التابعين الى خلاف الواقع فيتبعونهم و
برح بكمال متابعتهم الى متبوعيهم فتبرءوا منهم والرسل لا يتبرءون من اتباعهم
الذين اتبعوهم لانهم دعوهم الى الحق والصدق فيتبعونهم فانعكست انوار
متابعيهم اليهم فلم يتبرءوا منهم فحقق يا ولي ما ذكرته لك في هذه الحكمة القلبية
من الحكم والمعارف واما اختصاصها بشعيب فلما فيها من التشعب اي تشعبها
كثيرة لا ينحصر في عدد معين لان كل اعتقاد شعبة فهي شعب كلها اعني
الاعتقادات تفسير للضمير اعني هي اي الاعتقادات شعب كلها هذا
آخر للاختصاص يناسب شعيبا باعتبار اسمه بخلاف ما ذكرنا اول الفص فانه

بدل
المتمثلة

يناسب باعتبار آخر فاذا انكشف الغطاء انكشف الحق سبحانه لكل احد
بحسب معتقده وقد ينكشف بخلاف معتقده والانكشاف بخلاف
المعتقد اما في الحكم عليه بجزئيات الاحوال والاوصاف واما في هويته فان
المقدسة وهو اي الانكشاف بخلاف المعتقد مطلقا ما يدل عليه قوله
وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون فاكثرها اي اكثر الاختلافات يكون
في الحكم كالمعتزلي يعتقد في الله نفوذ الوعيد في العاصي اذا مات على غير
توبة فاذا مات وكان مرحوما عند الله قد سبقت له العناية بانه لا يعاقب
وجد الله غفورا رحيما فبدا له من الله من الرحمة والمغفرة ما لم يكن يحتسبه
من قبل واما خلاف المعتقد في الهوية فان بعض العباد يجزم في اعتقاده ان
الله كذا وكذا فاذا انكشف الغطاء راى صورة معتقده وهي حق واعتقد
حقا واحتد بصره وانحلت العقدة اي عقدة التعيين والتقييد فزال
الاعتقاد الحاصل من الفكر والنظر الحاكمين بالتقييد وعاد علما بالمشاهدة
بعد احتداد البصر لا يرجع كليل النظر تقيد والبعض الجيد الطائر لكنه
وضع المظهر موضع المضمر اي فيبدو الحق له متلبسا باختلاف التجلي في
الصور عند الرؤية لانه اي التجلي لا يتكرر فيصدق عليه في الهوية وبدا
لهم من الله في هويته ما لم يكونوا يحتسبون فيها من الاطلاق واختلاف
التجلي قبل كشف الغطاء ولما كان انكشاف الحق بخلاف المعتقد سواء كان
في الحكم او في الهوية من باب النشأة بعد الموت وانكره بعضهم اثبته بما حكى
رضي الله عنه عن نفسه حالة اجتماعه بمن سلف من الكبراء وافادته اياهم

المعارف التوحيدية مالم يكن عندهم وامدادهم بما ترقوا به في الدرجات بقوله
وقد ذكرنا صورة الترقي بعد الموت في المعارف الالهية في كتاب التجليات
لنا عند ذكرنا من اجتمعنا به من الطائفة في الكشف كذي النون المصري
والجنيد وسهل بن عبد الله ويوسف بن الحسين والحلاج قدس الله تعالى اسرارهم
وما افدناهم في هذه المسئلة اي مسئلة المعارف الالهية مالم يكن عندهم مما
يدل على عدم الترقي بعد الموت من قوله تعالى ومن كان في هذه اعمى فهو في
الآخرة اعمى واضل سبيلا انما هو بالنسبة الى معرفة الحق لمن لا معرفة له
اصلا فانه اذا انكشف الغطاء ارتفع العمى بالنسبة الى دار الآخرة و
نعيمها وجحيمها والاحوال التي فيها واما قوله عليه السلام اذا مات ابن آدم
انقطع عمله فهو يدل على ان الاشياء التي يتوقف حصولها على الاعمال لا
تحصل وما لا يتوقف عليها بل يحصل بفضل الله ورحمته فقد يحصل وذلك
من مراتب الترقي ومن اعجب الامر اي امر الانسان انه في الترقي من صورة
الى صورة ظاهرا وباطنا دائما وانا مالا يشعر بذلك الترقي للطافة الحجاب الساتر
وجه اتحاد الصورتين وهو امتياز احديهما من الاخرى ورقته عطف
للطافة وتشابه الصور عطف على لطافة الحجاب ومتفرع عليه فانه اذا
لم يشتبه الامتياز وجه الاتحاد غلب حكم ما به الاتحاد وتشابهت الصورتان
فلا يتميز احديهما عن الاخرى تميزا ظاهرا فلا يشعر بالترقي الذي لا يدرك الا بهذا
التميز مثل قوله تعالى صفة مصدر محذوف اي تشابها مثل تشابه ارزاق
اهل الجنة المفهوم من قوله تعالى كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي

رزق

رزقنا من قبل واتوا به متشابها وليس هو هذا الواحد عين الاخر لفظ هو
تاكيد للضمير المستتر في ليس والواحد عطف بيان له وعين الاخر خبر ليس اي
ليس الواحد من ارزاق اهل الجنة عين الرزق الاخر منها بل غيره ومثل هذا
الضمير كثيرا ما يقع في مصنفات الشيخ رضي الله عنه وكان من خواص لغة المغاربة
فان الشبيهين عند العارف اي عند الذي يعرف انهما شبيهان غيران اذ
لا يمكن ان يكون شيء شبيها لنفسه فقوله غيران خبر ان المكسورة وشبيهان
خبر ان المفتوحة وهي مع اسمها وخبرها معمول العارف وفي بعض النسخ
حيث انما شبيهان وكانه الحاق ممن لم يتضح المعنى عنده والتعويل على ما ذكرناه
اولا فانه الموافق لما في النسخة التي قوبلت بحضور الشيخ رضي الله عنه وصاحب
التحقيق الجامع بين الفرق والجمع يرى الكثرة الواقعة في العالم موجودة في
الواحد الحقيقي الذي هو الوجود الحق المطلق كرؤية القطرات في البحر و
الثمر في الشجر والشجر في النوى كما يعلم ان مدلول الاسماء الالهية وان اختلفت
حقائقها وكثرت انها تكرار لان المفتوحة مع اسمها تاكيد وخبرها عين واحدة
فهذه الكثرة الوجودية الخلقية او الاسمائية كثرة معقولة في واحد العين
فيكون العين الواحدة في التجلي بصور العالم او بصور الاسماء الالهية
كثرة مشهودة في عين واحدة كما ان الهيولى وهي عندهم كل ما يظهر
بصورة من الصور جوهرا كان او عرضا مشتركا كالحديد او مشتركا به في انواع
مما عليه اصطلاح الحكماء ولو جاء على مصطلح الحكماء يكفي في التمثيل ايضا تؤخذ
في حد كل صورة وهي مع كثرة الصور واختلافها ترجع في الحقيقة الى جوهر

واحد وهو اي ذلك الجوهر الواحد هيولاها اي هيولى الصور فكما ان الكثرة
الواقعة في العالم معقولة في واحد العين وهو الوجود المطلق كذلك
كثرة الصور كثرة معقولة في الهيولى وكما ان تجلي العين الواحد بصور
العالم كثرة مشهودة في عين واحد كذلك ظهور الهيولى في الصور كثرة
مشهودة في عين واحد هي الهيولى فمن عرف نفسه بهذه المعرفة اي
عرفها بمثل هذه المعرفة عينا واحدة ذات كثرة معقولة وكثرة مشهودة
في عين واحدة فقد عرف ربه كذلك فانه تعالى على صورته خلقه
كما جاء في الحديث الصحيح ان الله خلق آدم على صورته بل هو عين هويته
التي احتجبت فيه وعين حقيقته التي تسترت به ولهذا اي لكون معرفة
النفس ما ذكرناه وهي لا يحصل الا بالكشف والذوق ما عثر اي ما اطلع
احد من العلماء على معرفة النفس وحقيقتها الا الالهيون من الرسل
والصوفية اذ لا يحمل عطايا الملك الا مطايا الملك واما اصحاب النظر
وارباب الفكر من الحكماء القدماء والمتكلمين في كلامهم في النفس وماهيتها
فما فيهم من عثر على حقيقتها ولا يعطيها اي لا يعطي حقيقتها والعثور عليها
النظر الفكري ابدا فمن طلب العلم بها اي بماهية النفس وحقيقتها من
طريق النظر الفكري فقد استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم لا جرم انهم
من الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا التي مادة للحيوة الحقيقية الابدية الاخروية
وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا فمن طلب الامر من غير طريقه فما ظفر
بتحقيقه ولما انجر كلامه رضي الله عنه الى ان العالم كثرة مشهودة في عين

واحدة

واحدة استشهد عليه بما يدل على تبدله مع الانفاس في عين واحدة تعالى
وما احسن ما قال الله في حق العالم وتبدله مع الانفاس في خلق جديد
في عين واحدة فقال في حق طائفة وهم اهل النظر بل اكثر العالم فانهم
محجوبون عن ذلك تشابه الصور بل هم في لبس من خلق جديد فلا يعرفون
تجديد الامر اي امر وجود العالم مع الانفاس لكن قد عثرت عليه الاشاعرة
في بعض الموجودات وهي الاعراض فانهم ذهبوا الى ان العرض لا يبقى
زمانين وعثرت عليه الحسبانية في العالم كله جواهره واعراضه وهم المسماة
بالسوفسطائية الذين يذهبون الى تبدل العالم وعدم تقرره بحاله
وجهلهم اي الحسبانية اهل النظر باجمعهم ولكن اخطاء الفريقان اما خطاء
الحسبانية فكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل في العالم باسره على احدية عين
الجوهر المعقول اي المدرك بالعقل لا بالحواس الذي قبل هذه الصورة
اي صورة العالم ولا يوجد ذلك الجوهر الا بها اي بهذه الصورة في
الحس الباطن وهو عالم المثال المطلق والمقيد والحس الظاهر اي عالم
الشهادة المدرك بالحواس الحس الظاهرة وليس المراد ان ذلك الجوهر بدون
تلك الصورة غير موجود في نفسه بل هو موجود في العقل فقط كما لا يعقل
تلك الصورة الا به اي بذلك الجوهر لانه داخل في حدها فان قلت عدم
العثور على الشيء من مقولة الجهل البسيط والخطاء انما يكون من الجهل
المركب قلنا كانهم حيث لم يعثروا على احدية عين قابلة لتلك الصور المتبدلة
الغير المتقررة اعتقدوا انها ظاهرة بانفسها لا في جوهر واحد العين وذلك

جملة تركيب يستلزم الخطاء فلو قالوا بذلك اى بان الجوهر شئ واحد يطرأ عليه
صور العالم كله ويصير موجودات متعينة متكثرة وذلك الجوهر هو عين
الحق الذى بتجليه وجد العالم فازوا بدرجة التحقيق فى الامر لانهم وكانوا
عارفين بالامر على ما هو عليه واما الاشاعرة فما علموا اى واما خطاء الاشاعرة
فهو انهم ما علموا ان العالم كله مجموع اعراض فيتقوم بها ذلك الكل فهو
يتبدل فى كل زمان اذ العرض لا يبقى زمانين ويظهر ذلك اى كون العالم
مجموع اعراض فى الحدود للاشياء فانهم اذا حددوا الشئ تبين فى حدهم
كونه اى كون ذلك الشئ الاعراض وان هذه الاعراض المذكورة فى
حده عين هذا الجوهر المحدود وحقيقته القائم بنفسه بالحمل عليه لانه صفة
للجوهر وذلك لان المذكور فى حدود الاشياء ذاتياتها ومقوماتها
وذاتيات الشئ ومقوماته عينه فى الوجود ومن حيث هو عرض لا يتقوم
بنفسه فقد جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه من يتقوم اى ما يقوم بنفسه
والعرض المذكور فى الحدود كالتحيز فى حد الجوهر القائم بنفسه يعنى الجسم
الذاتى صفة للتحيز والمراد به جزء الماهية فان الجسم يحد بانه متحيز قابل
للابعاد الثلثة فالتحيز ذاتى وقبوله اى قبول الجوهر القائم بنفسه
الذى اريد به الجسم للاعراض اى الابعاد الثلثة اى جزء حده ذاتى
ولا شك ان القبول عرض اذ لا يكون الا فى قابل لانه لا يقوم بنفسه بل
بالقابل وهو اى القبول ذاتى للجوهر الذى هو الجسم وكذلك التحيز
عرض ولا يكون الا فى متحيز فلا يقوم بنفسه وليس التحيز والقبول بـ

حدهم

زايد

زايد على عين الجوهر المحدود يعنى الجسم لان الحدود الذاتية يعنى اجزاءها
الذاتية هى عين المحدود فى العقل وهويته فى العين فقد صار
ما لا يبقى زمانين يبقى زمانين وازمنة وعاد ما لا يقوم بنفسه يقوم
بنفسه وذلك باطل ببديهة العقل فمذهب الاشاعرة المفضى الى مثل
ذلك الباطل خطاء هذا حال ما فى الخارج عن انفسهم ولا يشعرون لما هم عليه فى
انفسهم من التبدل الواقع فيهم بالخلق الجديد وهؤلاء هم فى لبس من خلق
جديد دايما ولا يشعرون بذلك اصلا واما اهل الكشف فانهم يرون شهودا
ان الله تعالى يتجلى فى كل نفس تجليين احدهما رافع الوجود السابق والآخر
لافاضة الوجود اللاحق ولا يكرر التجلى لان احدهما يوجب الفناء و
الآخر يوجب البقاء فان قلت هب انه لا يتكرر فى كل نفس لما ذكرت لكن
لا نم انه لا يتكرر بحسب الانفاس فان فى كل نفسين يتكرر التجلى الموجب للفناء
مرتين وكذا التجلى الموجب للفناء قلت البقاء فى كل نفس يرفع وجودا
آخر فلا تكرار ويرون ايضا شهودا سوى ما نقلنا فى النص فليس منقولهم
فقط ان كل تجل يعطى خلقا جديدا ويذهب بخلق فذهابه هو الفناء عند
التجلى الموجب للفناء والبقاء لما يعطيه اى لخلق جديد يعطيه التجلى الآخر
الموجب للبقاء ولما كان الوجود اللاحق من جنس الوجود السابق مماثلا
لم يشعر المحجوبون بالخلق الجديد وهذا بعينه كما يقول الاشاعرة فى تعاقب
الامثال على محل العرض من غير خلو آن فى تعاقب الامثال على محل العرض
من غير خلو آن من تشخص من العرض مماثل للتشخص الاول فيظن الناظر انما

النص

[illegible]

عين واحدة مستمرة فافهم ما افدناك لعلك تحظى بفهم معارف اهل الكشف
وتجتهد فى الوصول الى مقاماتهم ومشاهداتهم وفقنا الله سبحانه وتعالى
لما يحب ويرضى

فص حكمة ملكية فى كلمة لوطية

انما وصف الشيخ رضى الله عنه
هذه الحكمة بالملكية مراعاة لشدة ما قاساه لوط عليه السلام من قومه و
لشدة قومه فى الانهماك فى الشهوات ولشدة ما عاملهم الحق به من العقوبات
ولتضمنه القوة والشدة بقوله لو ان لى قوة ولشدة ما كان ياوى اليه
من الركن الشديد الملك بفتح الميم وسكون اللام الشدة والمليك الشديد
يقال ملكت العجين اذا شددت عجنه قال قيس بن الخطيم يصف طعنة
ملكت بها كفى فانهرت فتقها يرى قائم من دونها ما وراءها اى شددت بها
كفى يعنى الطعنة اى امسكت الرمح قويا فضربت به العدو فانهرت فتقها
اى وسعت ما فتقت الطعنة حتى يرى من قام عندها ما وراء ملك الطعنة
من جانب آخر فهو اى معنى الملك الذى وصف به هذه الحكمة تايد له عليه
قول الله عن لسان لوط لو ان لى بكم قوة او آوى الى ركن شديد
فان معناه اى معنى الملك يفهم من موضعين من هذا القول الاول لو ان
لى بكم قوة فان القوة هى الشدة والثانى او آوى الى ركن شديد حيث
وصف الركن بالشدة وكان هذا الكلام من الشيخ اشارة الى وجه توصيف
هذه الحكمة بالملكية وتمهيد لما يتفرع عليه من قوله فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم يرحم الله اخى لوطا لقد كان ياوى الى ركن شديد فنبه صلى
الله عليه وسلم حيث اضافه الى نفسه بالاخوة على انه كان مع الله من كونه

شديدا

شديدا فان اخوته معه صلى الله عليه وسلم انما كانت فى معنى النبوة المقتضية
عدم الاحتجاب بالمظاهر عن الظاهر وشهود الظاهر فى المظاهر فلا يكون
مشهوده فى الركن الشديد الا الله من حيث اسمه الظاهر فيه وهو القوى
الشديد والذى قصده اى قصده لوط عليه السلام القبيلة ظاهرا والله
حقيقة بالركن الشديد والمقاومة بقوله لو ان لى بكم قوة اى ليت لى بكم قوة
اقاومكم بها وهى اى القوة الهمة هنا من البشر خاصة انما قال هنا لان القوة
فى موضع آخر معانى غيرها وانما قال من البشر خاصة قيل لان الهمة المؤثرة التى
بها يقاوم اقوام كثيرون لا يكون الا من الانسان الكامل وقيل لانه لما اضاف
القوة الى نفسه كانت مختصة به فما فسرت به اعنى الهمة كان مختصا بالبشر
بل به فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن ذلك الوقت يعنى من الزمن الذى
قال فيه لوط عليه السلام او آوى الى ركن شديد ما بعث نبى بعد ذلك الا فى
منعة من قومه فكان يحميه قبيلته كابى طالب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
فانه كان يتعصب للنبى صلى الله عليه وسلم ويذب عنه وانما اضطر الى الهجرة
بعد وفاته فقوله اى قول لوط عليه السلام لو ان لى بكم قوة منشاء طلبه
من الله ان يجعل له قوة انما وقع لكونه عليه السلام سمع الله اى ادركه بسمعه
النورانى الروحانى معنى قول الله الدال على ان الصفات الوجودية كالقوة
مثلا يحتاج الممكن فى الاتصاف بها الى جعلها وايجادها فيه فيكون عرضية له
بخلاف العدمية كالضعف الذى هو عدم القوة فانه يكفى فى الاتصاف به
عدم جعل القوة بالخلق الجديد وذلك رد الى العدم الاصلى الذاتى للممكن بل

المنعة جمع مانع

ابناؤه عليه وسماع لوط هذا القول من الله حيث كان يقول الله الذي خلقكم
من ضعف بالاصالة اي مبتديا خلقتكم من ضعف اي عدم قوة هو الاصل
فيكم ثم جعل من بعد ضعف قوة فعرضت القوة بالجعل فهي قوة عرضية
لكم فان القوة الذاتية كلها لله ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة فالجعل تعلق
بالشيبة لانها امر وجودي واما الضعف فهو رجوع الى اصل خلقته فتعليق
الجعل بهما باعتبار احدهما وهو اي اصل خلقته ما يدل عليه قوله خلقكم من ضعف
كما بيناه فرده لما خلقه اي الى ما خلق منه كما قال تعالى ثم يرد الى ارذل العمر لكيلا
يعلم من بعد علم شيئا اي لكيلا يحصل له علم جديد وبعد حصول العلوم السابقة لفقدان
قابلية الآلة لتحصيله لا لان الناطقة يطرأ عليها الجهل بعد العلم والا لما كان شيء
العلم بعد المفارقة ولا يبعد ان يقال المراد بعدم العلم طرو النسيان والغفلة
عن المعلوم لما يلحقه من موانع التذكر فاذا ارتفعت الموانع بعد المفارقة
تذكره فذكر اي الله سبحانه بقوله يرد الى ارذل العمر انه رد الى الضعف الاول
الذي خلق منه فحكم الشيخ حكم الطفل في الضعف الاصلي غير ان الشيخ مردود اليه
بعد القوة والطفل لا يترقى بعد وما بعث نبي الا بعد تمام الاربعين وهو
زمان اخذه اي شروعه في النقص والضعف لان احكام النشأة العنصرية
والقوى الطبيعية غالبة في تلك المدة فلما نقصت وضعفت غلبت احكام النشأة
الروحانية بعد تمامها بعثه الله لتكميل الناقصين فلهذا اي لاجل اخذه في
النقص والضعف قال لو ان لي بكم قوة كان مع كون ذلك الاخذ يطلب
همة مؤثرة لا قوة جسمانية فان قلت وما يمنعه من الهمة المؤثرة وهي موجودة

في

في السالكين من الاتباع والرسل اولى بها قلنا صدقت ولكن نقصك علم
آخر وذلك ان المعرفة لا تترك للهمة تصرفا فكلما علت معرفته نقص تصرفه بالهمة حتى
اذا بلغت غايتها لم يبق له تصرف اصلا وذلك لوجهين الوجه الواحد لتحققه بمقام
العبودية المقتضية اتيان العبد باوامر سيده لا التصرف في ملكه فانه من
احكام الربوبية ونظره اي ولنظره الى اصل خلقته الطبيعي الذي هو الضعف
والعجز والوجه الآخر احدية المتصرف والمتصرف فيه في نظر شهوده وغلبة شهود
الاحدية عليه بحيث لا يميز شيء عنده عن شيء فلا يرى احدا ولا يعلم على من يرسل
همته فيمنعه ذلك المذكور من شهود الاحدية وغلبته عليه وعدم رؤيته شيئا
يتصرف فيه بل نفسه التي يتصرف عن التصرف بالهمة والحاصل ان للعارف التام
المعرفة حالتين احديهما حالة تحققه بمقام العبودية ونظره الى نفسه ورجوعه الى
ضعفه الذاتي وعجزه الاصلي ففي هذه الحالة لا يتصرف لرعاية ادب العبودية
وثانيتهما حالة الاستغراق في شهود الاحدية بحيث لا يبقى له مسكة التمييز بين شيء
وشيء من مقام لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل فلا يتمكن
من التصرف فلو ظهر منه تصرف لكان في الحالة الاولى بمقتضى امر سيده لا غير
وفي هذا المشهد اي مقام شهود الاحدية والمعرفة التامة يرى العارف
ان المنازع له ما عدل عن مقتضيات حقيقته التي هو عليها في حال ثبوت عينه
الثابتة في العلم وحال عدمه الخارجي في العين فما ظهر في الوجود العيني منه
صورة المخالفة الا ما كان ثابتا له في حال العدم الخارجي في مرتبة الثبوت العلمي
فما تعدى المنازع حقيقته فيما جرى عليه من المخالفات ولا اخل بطريقته التي

ينبغي ان يسلك عليها لاقتضاء حقيقته فاذا شهد العارف ذلك كيف
ينبعث عنه داعية التصرف فيه والحال انه يعلم انه لا يتغير عما هو فيه بتصرفه
اللهم اذا كان ظهور بعض احواله المنطوية في عينه الثابتة مشروطا بتصرفه
وكان تصرفه من مقتضيات عينه الثابتة فانه لا يحيد له عن التصرف
فهذا وجه آخر لمنع العارف عن التصرف بالهمة باختياره فتسمية ذلك اي
ذلك الامر الظاهر على المنازع من المخالفة المسمى نزاعا انما هو امر عرضي بني
يعرض احوال المنازع بقياسها الى احوال العارف فان حقيقة كل منهما
وعينه الثابتة يقتضي ما يخالف مقتضى حقيقة الآخر باعتبار الاسم الحاكم
عليه فهذه المخالفة الواقعة منهما من غير اختيار تسمى نزاعا وهما فيها في
عين الوفاق باعتبار امتثالهما امر الاسماء الحاكمة عليهما فالنزاع بينهما انما
ظهر للحجاب الذي على اعين الناس من رؤية سر القدر فيتوهمون ان كل واحد
منهما في صدد المخالفة مع الآخر كما قال تعالى فيهم اي في شان المحجوبين عن سر
القدر ولكن اكثر الناس لا يعلمون اي سر القدر يعلمون ظاهرا من الحيوة
الدنيا اي ما ظهر لهم في النشأة الدنيوية وهم عن الآخرة هم غافلون اي
وهم عن النشأة الآخرة التي عندها يظهر سر القدر غافلون ثم اراد ان
ينبه على ان سبب هذه الغفلة هو الحجاب الذي وقع على قلوبهم فقال وهو اي
غافلون من المقلوب اي من الالفاظ التي قلب فيها بعض الحروف الى مكان
بعض آخر كاللام والفاء ههنا فانه اي غافلون ماخوذ من قولهم قلوبنا
غلف اي في غلاف اي في حجاب اذ لا شك ان الغافل انما يغفل عن

شيء

شيء بواسطة حجاب يحول بينهما فالغافلون عن الآخرة هم الذين قلوبهم في
غلاف وهو اي الغلاف الكن الذي ستره اي القلب عن ادراك
الامر على ما هو عليه قال تعالى انا جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه اي
الحجب المانعة للقلب عن ادراك الحقائق على ما هي عليه فهذا الذي ذكرناه
من الوجوه الثلثة وامثاله منع العارف من التصرف في العالم بالهمة ومن جملة
امثاله امتثاله لامر الحق حيث قال فاتخذه وكيلا كما يومي اليه في هذه الحكاية
قال الشيخ ابو عبد الله بن قايد للشيخ ابي السعود بن الشبل وهما من كبار اصحاب
الشيخ محيي الدين عبد القادر الكيلاني قدس الله تعالى ارواحهم ولا حرمنا من
بركاتهم لم لا تتصرف فقال ابن السعود تركت الحق يتصرف لي كما يشاء يريد
قوله تعالى آمرا فاتخذه وكيلا فالوكيل هو المتصرف ولا سيما وقد سمع
اي ابو السعود الله يقول وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فعلم ابو السعود
والعارفون ان الامر الذي بيده صورة ليس له حقيقة وانه مستخلف فيه
قال له هذا الامر الذي استخلفتك فيه وملكتك اياه اجعلني واتخذني فيه
وكيلا فامتثل ابو السعود امر الله فاتخذه وكيلا فكيف يبقى لمن يشهد
هذا الامر همة يتصرف بها والهمة لا تفعل الا بالجمعية التي لا متسع لصاحبها
الى غير ما اجتمع عليه وهذه المعرفة تفرقه عن هذه الجمعية فيظهر العارف
التام المعرفة بغاية العجز والضعف قال بعض الابدال للشيخ عبد الرزاق
قل للشيخ ابي مدين بعد السلام عليه يا ابا مدين لم لا يعتاص علينا شيء وانت
يعتاص عليك الاشياء ونحن نرغب في مقامك وانت لا ترغب في مقامنا

اى فى الظهور به وان كان حاصلا له يقول الشيخ رضى الله عنه تصديقا
لقوله ولذلك كان ابو مدين يتحاشى عليه الاشياء وكان يغزو رغب
فى مقامه وهو لا يرغب فى مقام يغزو مع كون ابى مدين رضى الله عنه كان
عند ذلك المقام اى مقام الابدال وغيره ولكن لم يكن راغبا فى الظهور به
ثم يقول الشيخ رضى الله عنه ونحن اتم فى مقام الضعف والعجز منه اى من
ابى مدين ومع هذا اى مع كون ابى مدين بحيث كان عند مقام البدل
وغيره قال له البدل ما قال لعدم ظهوره بمقامه وهذا الذى نحن فيه من
ذلك القبيل اى قبيل التحقق بمقام العبودية والعجز والضعف ايضا
اى كما كان مقام ابى مدين كذلك وقال صلى الله عليه وسلم فى هذا المقام من
امر الله له بذلك القول ما ادرى ما يفعل بى ولا بكم ان اتبع الا ما يوحى الى
فالرسول كان من كان متقيدا بحكم ما اوحى اليه به ما عنده غير ذلك فان اوحى
اليه بالتصرف بجزم تصرف امتثالا للامر وان منع امتنع امتثالا للنهى وان
خير اختار ترك التصرف تادبا بآداب العبودية الا ان يكون الخبر نقص
المعرفة لعدم احاطتها بمقتضيات التحقق بهذا المقام قال ابو السعود لاصحابه
المؤمنين به ان الله اعطانى التصرف منذ خمس عشرة سنة وتركناه تظرفا
بالظاء المهملة اى تكرما وايثارا فان الظرف بكسر الظاء هو الكرم او من اخر
الرحل اى جاء بطرفه اى تركناه ايقانا بامر بديع وكان فى النسخة المقابلة
بالاصل بحضور الشيخ رضى الله عنه بالمعجمة وكان المراد به الاتيان بامر ظريف
يستظرفه العارفون وهذا لسان ادلال اى تبجح واما نحن فما تركناه تظرفا

وهو

وهو اى التظرف تركه اى ترك التصرف ايثارا اى اختيارا للحق على نفسه فى
التصرف وانما تركناه لكمال المعرفة فان المعرفة لا تقتضيه يعنى التصرف
بحكم الاختيار فمتى تصرف العارف بالهمة فى العالم فعن امر الهى وجبر لا باختيار
ولا يشكل ان مقام الرسالة يطلب التصرف لقبول الرسالة التى جاء بها
ليظهر عليه ما يصدقه عند امته وقومه من المعجزات وخوارق العادات
ليظهر دين الله والولى ليس كذلك ومع هذا فلا يطلبه الرسول فى الظاهر
لان للرسول الشفقة على قومه فلا يريد ان يبالغ فى ظهور الحجة عليهم فان فى
ذلك هلاكهم اذا لم يذعنوا وتركهم وانخلاف ما اذا لم يظهر الحجة عليهم فيبقى
عليهم اى يرحم وقد علم الرسول ايضا كان من كان ان الامر المعجز اذا ظهر
للجماعة فمنهم من يؤمن عند ذلك ومنهم من يعرفه ويجحد ولا يظهر التصديق
به اما ظلما على نفسه كالمنهمكين فى الشهوات واما علوا على الناس بالجاه والغلبة
واما حسدا على صاحب المعجزة كالمشاركين له فى النسب وغيره ومنهم من لا يعرفه
ويلحق ذلك اى الامر المعجز بالسحر والايهام اى الشعبدة كالجاهلين والغافلين
عنه فلما رات الرسل ذلك وانه لا يؤمن الا من انار الله قلبه بنور الايمان
بحسب استعداده الفطرى ومتى لم ينظر الشخص بذلك النور المسمى ايمانا فلا
ينفع فى حقه الامر المعجز فقصرت الهمم اى همم الرسل عن طلب الامور المعجزة لما
لم تعم اثرها فى الناظرين ظاهرا بالاسلام ولا فى قلوبهم باطنا بالايمان كما قال
فى حق اكمل الرسل واعلم الخلق واصدقهم فى الحال انك لا تهدى من احببت
ولكن الله يهدى من يشاء ولو كان للهمة اثر ولا بد لها من الاثر للزومه اياها لم يكن

اتقى عليه الحكم داود
معه

احد اكمل من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا اعلى ولا اقوى همة منه وما اثرت
فى اسلام عمه وفيه نزلت الاية التى ذكرناها فان قلت لا يفهم من الاية الا انه
صلى الله عليه وسلم كان يحب ان يؤمن ابو طالب واما تصرفه فيه بجمعية الهمة
بحيث لا يبقى له متسع الى غيره فغير معلوم قلنا لعله رضى الله عنه جعل ميله صلى الله
عليه وسلم الى ايمانه بمثابة التصرف بالهمة من آخر يتيه فى التأثير او علم ذلك بوجه
آخر او قلنا ذلك من جملة ما القاه النبى صلى الله عليه وسلم اليه وهو صلى الله عليه وسلم
اعلم بشانه فان قلت هب انه تصرف بالهمة ولكن بامر لما عرفت فلم تخلف عنه
الاثر قلنا لعل الحكمة فيه ان يعلم صلى الله عليه وسلم انه لا اثر للهمة الا فيما استعد
قبول اثرها فيستريح من اتعاب نفسه بتسليط الهمة على ايمان احد فيقتصر على
البلاغ فانه كان شديد الحرص على ايمان قومه كما قال تعالى لعلك باخع نفسك
على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث اسفا وفيه اى فى شان ابى طالب
نزلت الاية التى ذكرناها ولذلك قال فى شان الرسول انه ما عليه الا البلاغ
بصيغة الحصر وقال ليس عليك هديهم ولكن الله يهدى من يشاء وزاد
على ذلك فى سورة القصص قوله وهو اعلم بالمهتدين اى بالذين اعطوا
العلم بهدايتهم فى حال عدمهم باعيانهم الثابتة فاثبت بهذه الزيادة
ان العلم تابع للمعلوم فمن كان مؤمنا فى حال ثبوت عينه وحال عدمه ظهر
بتلك الصورة فى حال وجوده وقد علم الله ذلك منه انه هكذا يكون فلذلك
قال هو اعلم بالمهتدين فلما قال مثل هذا قال ايضا ما يبدل القول لدى
لان قولى على حد علمى فى خلقى وما انا بظلام للعبيد اى ما قدرت عليهم الكفر

الذى

الذى يشقيهم حتى اكون ظالما ثم طلبتهم بالنسخ وسعهم ان ياتوا به حتى
يكون ظلما على ظلم واكون به ظلاما بل ما عاملناهم فى اعطائهم الوجود
الا بحسب ما علمناهم وما علمناهم الا بما اعطونا من نفوسهم مما هم عليه فان
كان فى الواقع ظلم فهم الظالمون فانهم طلبوا الجواد المطلق وجود ما يجرى عليهم
من الظلم ولذلك قال ولكن كانوا انفسهم يظلمون فما ظلمهم الله وكذا انه ما ظلمنا
من العلم بهم الا ما اعطيناه وانهم كذلك ما قلنا لهم اى ما امرناهم بقولكن الا
ما اعطته ذاتنا ان نقول لهم اى نامرهم بهذا القول وذاتنا معلومة بما هى
عليه من ان نقول كذا ولا نقول كذا فما قلنا الا ما علمنا انا نقول قلنا القول
بكلمة كن ولهم الامتثال قطعا ان كان القول امرا ايجاديا او ايجابيا واقتضت
اعيانهم امتثاله وعدم الامتثال ان كان الامر ايجابيا ما اقتضت اعيانهم
امتثاله مع السماع اى مع وقوع سماع قولنا منهم فالكل منا ومنهم والاخذ عنا
وعنهم يحتمل ان يكون هذا الكلام من لسان الاسماء الالهية وهو الظاهر
نظرا الى الكلام السابق ويحتمل ان يكون من لسان الاعيان الثابتة فعلى الاول
معناه ان الكل اى ما دخل فى الوجود منا اى حضرات الاسماء بالفعل والتاثير ومنهم
اى من الاعيان الثابتة باعتبار القبول والتاثر والاخذ اى اخذهم الوجود
عنا واخذنا العلم بهم عنهم وعلى الثانى معناه ان الكل منا اى من الاعيان الثابتة
المتاثرة ومنهم اى من الاسماء الالهية المؤثرة واخذهم العلم منا عنا واخذنا
الوجود عنهم ان لا يكونون منا تقديره الكلام ان كان الاعيان الثابتة او الاسماء
الالهية لا يكونون منا لكان النون فى يكونون وفى بعض النسخ ان لم يكونوا

ولا حاجة الى هذا التقدير فعلى الاحتمال الاول معناه ان لم يكن الاعيان
الثابتة ظاهرة عنا في عرصة الوجود الكوني باعتبار انها ما شمت رائحة
الوجود فنحن اى الاسماء الالهية ظاهرون فيها منهم لانهم مجاليها ومظاهرها
باعتبار ظهور عكوسهم وظلالهم في مرآة ظاهر الوجود الحق وعلى الثاني معناه ان لم
يكن الاسماء الالهية منا وكيف يكون منا وهي المؤثرات في وجودنا فنحن كائنون
منهم لهذا المعنى بعينه فحقق يا وليي هذه الحكمة الملكية من الكلمة اللوطية
فانها لباب المعرفة لاشتمالها على بيان ان كمال العارف في الرجوع الى ضعفه
الاصلي وعجزه الذاتي وترك التصرف في العالم بجميعه الهمة الا امتثالا للامر الالهي
وعلى بيان سر القدر الذي بمعرفته يستريح العارف ويقيم اعذار الخلايق فيما يجري
عليهم وعلى غير ذلك من الحقايق كانحصار الوجود في الفاعل والقابل فقد بان لك
السر اى سر القدر او سر سريان الوجود في الكل وقد اتضح الامر اى امر الوجود
على ما هو عليه وانحصاره في الفاعل والقابل وقد ادرج في الشفع اى في
صورتي الفاعل والقابل اللذين لهما الشفعية الوجود الواحد الذي قيل
هو الوتر في حد ذاته الاحدية فص حكمة قدرية في كلمة عزيرية
لما كان من مقتضى حقيقة عزير عليه السلام واحكام عينه الثابتة اشعاث
رغبة منه نحو معرفة سر القدر وصف الشيخ رضي الله عنه حكمته بالقدرية ولما كان
القدر مسبوقا بالقضاء لانه تفصيله قدمه في البيان فقال ان القضاء
حكم الله في الاشياء ازلا بالاحوال الجارية على اعيانها الى الابد وانما قال
في الاشياء مع ان المراد على الاشياء تنبيها على استقرار هذا الحكم فيها استقرار الظرف

في الظرف فلا يتغير اصلا او الاشياء اعم من ان يكون محكوما عليها او بها
والحكم واقع ببعضها على بعض فهو فيما بينها وحكم الله في الاشياء واقع على
حد علمه بها في انفسها وفيها معترق مع احوالها هذا اذا اريدت بالاشياء
الذوات المحكوم عليها واما اذا اخذت اعم فعلمه بها باعتبار تصورها انها
وعلمه فيها باعتبار النسب الواقعة فيما بينها وعلم الله في الاشياء واقع
على ما اعطته اى قتضته المعلومات اى تلك الاشياء من حيث معلوميتها
مما هي عليه بيان لما اعطته اى من احوال هي اى المعلومات عليها في
نفسها عند الثبوت في العلم فعلمه تعالى بالاشياء تابع لما يقتضيه اعيانها
من احوالها باستعداداتها وقبولها اياها والقدر توقيت ما عليه الا
في عينها وفي بعض النسخ توقيت ما هي عليه الاشياء في عينها وفي بعض
النسخ توقيت ما هي عليه الاشياء وهو الموافق للنسخة التي قوبلت بحضور الشيخ
رضي الله عنه مع اصلها فضمير هي مبهم يفسره الاشياء يعني القدر تعيين الاوقات
للاحوال والاحكام التي كانت الاشياء عليها في انفسها حالة الثبوت
في العلم باظهار كل واحد واحد من تلك الاحوال والاحكام في العين في وقته
المخصوص به في العلم قبل تخصيص الوقت بالتعيين بناء على ان الزمان
اصل سائر الاحوال والاحكام المتشخصة فتعيينها تعيينها ويحتمل ان يراد
بالتوقيت التعيين مطلقا من غير مزيد لما في العين على ما في العلم ولا لما
في العلم على ما في العين فلا حاجة الى زيادة النقصان فما حكم القضاء على
الاشياء الا بها اى بتلك الاشياء وبما هي عليه في حد انفسها وهذا اى حكم

بان يقال من غير مزيد ولا نقصان

عين
القضاء على الاشياء بما هي عليه هو عين سر القدر اى عين حقيقة مستورة
اعين المحجوبين يترتب عليها القدر يظهر لمن كان له قلب تتابع العلوم
والمعارف بطريق الذوق والوجدان او القى السمع الى من له قلب وهو شهيد
حاضر القلب متهيئ لما يرد على سمعه منه قال الله فلله الحجة البالغة غاية التبيين
للقاصد على خلقه في اعطائهم ما يشقيهم من الكفر والعصيان لا للخلق عليه
اذ لا يعطيهم الا ما طلبوا منه بلسان استعدادهم فما قدر عليهم ما قدر بمجرد
ارادته من غير اقتضاء قابلياتهم واستعداداتهم ذلك فان قلت الاعيان
مع استعداداتها مجعولة للحق تعالى فللخلق الحجة البالغة قلنا هي مجعولة
تعالى بمعنى انها فايضة منه بتجلياته الذاتية بصور شئونه المتجنة في غيب
هوية ذاته بلا تخلل ارادة واختيار بل بالايجاب المحض فليس لاحد ان يقول
يا رب لم جعلتني كذلك فان قلت فعلى ذلك يا المثوبات والعقوبات على اعمالنا
قلنا كما ان اعمال الناس مقتضيات اعيانها كذلك المثوبات والعقوبات من
مقتضيات اعمالنا فهي ايضا من احوال اعياننا ولكن بواسطة غاية ما في الباب
ان الحق سبحانه جواد مطلق فكل ما يطلب منه بلسان الاستعداد الوجود يجود
به عليه سواء كان من جنس المثوبات او العقوبات فالحاكم بالتحقيق تابع
لعين المسئلة التي يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها المسئلة مصدر بمعنى اسم الفاعل
اى تابع لعين الحقيقة السائلة التي يحكم ذلك الحاكم فيها بما تقتضيه ذاتها فالمحكوم
عليه بما هو فيه من الاحكام الخاصة به حاكم بلسان استعداده على الحاكم ان
يحكم بذلك اى بما هو فيه فكل حاكم محكوم عليه بما حكم به من الاحكام وكذلك

محكوم

محكوم عليه بما حكم فيه من الاعيان فان الحاكم تابع لها في حكمه كان الحاكم من كان
حقيقيا او مجازيا صوريا او معنويا فتحقق هذه المسئلة فان القدر ما جهل
الا لشدة ظهوره فان الشيء اذا جاوز حده انعكس ضده فلم يعرف وكثر
فيه الطلب والالحاح والحكمة في احتجابه عن الانبياء عليهم السلام ان النبي
اذا اطلع عليه لا يقدر على الدعوة واجراء احكام الشريعة على الامة بل يتقيد
كلا منهم فيما هو عليه لاعطاء عينه ذلك واعلم ان الرسل صلوات الله عليهم
من حيث هي رسل لا من حيث هم اولياء وعارفون على مراتب ما هي عليه اممهم
هي ضمير مبهم يفسره اممهم اى على مراتب ما اممهم عليه من الاستعدادات و
القابليات فما عندهم اى عند كل رسول منهم من العلم الذي ارسلوا به الى
رسل كل واحد منهم حصته منه الا قدر ما يحتاج اليه امة ذلك الرسول لا زايد
ولا ناقص لانه انما ارسل ليعطي كل واحد من امته ما ساله بلسان الاستعداد
من غير زيادة ونقصان ليطابق عطاء السؤال والامم متفاضلة يزيد بعضها
على بعض في التفضيل فيتفاضل الرسل في علم الارسال اى في علم تقتضيه
ارسالهم الى اممهم بتفاضل اممها وما يدل على ذلك هو قوله تعالى تلك الرسل
فضلنا بعضهم على بعض في علوم الرسالة لدلالة الرسل عليه كما هم ايضا فيما يرجع
الى ذواتهم عليهم السلام من حيث انهم انبياء من العلوم والاحكام متفاضلون
بحسب استعداداتهم وما يدل على ذلك هو قوله تعالى ولقد فضلنا بعض النبيين
على بعض وقال تعالى في حق الخلق مطلقا والله فضل بعضكم على بعض في الرزق
والرزق منه ما هو روحاني كالعلوم وحسي كالاغذية وما نزله اى الرزق الحق

الابتدر معلوم وسواى القدر المعلوم الاستحقاق الذى يطلبه اى تقتضيه
للخلق اى العين الثابتة التى اعطاها الله خلقها فالخلق بمعنى المخلوق فان
الله اعطى كل شئ خلقه فينزل عليه بقدر اى بقدر استحقاقه ما يشاء اى
ما يريد من الارزاق وما يشاء الا ما علم انه استحقه بحكمه وفى ذلك الحكم هو القضا
وما علم استحقاقه كما قلناه الابا اعطاه العلوم من نفسه فالتوقيت الذى
هو القدر فى الاصل للمعلوم والقضاء والعلم والارادة والمشية تبع للقدر
والقدر تبع للمعلوم المقدور فسر القدر اى العلم به من اجل العلوم وما
يفهم الله سبحانه الا لمن اختصه بالمعرفة التامة فالعلم به يعطى الراحة الكلية
ويعطى العذاب الاليم للعالم به ايضا اعلم ان العلم بسر القدر على نوعين
احدهما على سبيل الاجمال والكلية بان يعلم ان الاحوال الجارية على الموجودات
انما هى من مقتضيات اعيانهم الثابتة وللحق سبحانه ما يحكم عليهم فى القضا
السابق الا بمقتضى ذواتهم ومقتضى الذات لا يمكن ان يتخلف عنها والراحة
الكلية فى هذا النوع من العلم الخلاص عن الاعتراض على الخلق فى ارتكابهم اسباب
الشقاوة دنيا واخرة واجتنابهم عن اسباب السعادة كذلك وعلى الحق تعالى
بانه لم يساعدهم على ما يسعدهم ولم لا ينجيهم عما يشقيهم وعن المبالغة فى نهيهم عن
المنكرات وزجرهم عن المحظورات وفى امرهم بالمرضيات وحثهم على المامورات
والعذاب الاليم فيه ان يشاهد على نفسه او على غيره انواعا من الاسقام والالام
والمصايب والمتاعب فى الدنيا ووجوها من موجبات العذاب والعقاب
والنكال والوبال فى الاخرة ولا يعلم انه هل هى من مقتضيات اعيانهم الثابتة فلا خلاص عنها

ام

ام لا فيتحزن ويتالم على ذلك شفقة على نفسه وغيره والنوع الثانى من العلم
بسر القدر ان يكاشف العارف بما يقتضيه عينه او عين غيره من الاحوال
والاحكام على سبيل التفصيل فالراحة الكلية فيه سكون العارف عن طلب
ما لا يقتضيه عينه واستراحته عنه اذا كان مكاشفا بعينه وسكونه عن
حث غيره الذى له شفقة بالنسبة اليه على ما ليس من مقتضيات عينه
اذا كان مكاشفا بعين غيره والامن من زوال ما حصل فى الصورتين والعذاب
الاليم فالم حيث يدرك ان تصوره او تصور غيره فى بعض الكمالات لعدم اقتضاء
العين ويأسه عن تداركه فهو اى سر القدر من حيث العلم به يعطى النقيض
كما هو مقتضى الهوية المطلقة وهما الراحة الكلية والعذاب الاليم وبه اى
بسر القدر يعنى الاعيان الثابتة وصف الحق نفسه بالغضب والرضى
فانه اذا تجلى الحق سبحانه عليها وظهر آثار القهر والجلال فهو الغضب واذا
تجلى عليها وظهر آثار اللطف والجمال فهو الرضى وبه تقابلت الاسماء الالهية
فالاسماء المتعلقة بالرضى جماليه وبالغضب جلاليه فحسبه يحكم فى الموجود
المطلق باثبات الغضب والرضى له وتوصيفه بالصفات المتقابلة الجمالية
والجلالية وفى الموجود المقيد بالسعادة والشقاوة وكونه مرضيا عنه
او مغضوبا عليه الى غير ذلك لا يمكن ان يكون شئ اتم منها حيطة ولا اقوى
تاثيرا ولا اعظم قدرا العموم حكمها المتعدى وغير المتعدى فقوله المتعدى يحتمل
ان يكون مجرورا صفة لحكمها اى بعموم حكمها المنقسم الى قسمين اى المتعدى وغير
المتعدى فالمتعدى ما يتجاوز عن مظهرها الى الموجود المطلق والمقيد الغاير لمظهرها

وغير المتعدى ما يختص بمظهرها وح يكون منقولا العموم محذوفا اى كل الموجودات
وان يكون منقولا للعموم اى لعموم حكمها الحكم المتعدى وغير المتعدى و
المعنى على قياس ما عرفت ولما كانت الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين
لا تاخذ علومها الا من الوحى الخاص الالهى الذى هو الاخبار عن الحق
سبحانه بواسطة او غير واسطة فقلوبهم ساذجة من النظر العقلى لعلمهم
بقصور العقل من حيث نظره الفكرى دون ذوقه الذاتى عن ادراك الامور
على ما هى عليه بهذا الطريق الفكرى والاستدلال والاخبار ايضا وان كان
وحيا من قبل الله تقصر عن ادراك ما لا ينال الا بالذوق لتباين مدركيهما
اذ مدرك احدهما السمع ومدرك الاخر الذوق فلم يبق العلم الكامل الا فى
التجلى الالهى وكشف ما يكشف اى يكشفه للحق عن اعين البصاير والابصار
من الاغطيه فما فى ما يكشف موصولة ومن الاغطية بيان له ولا يتم المعنى
الا بتقدير مضاف كما ذكرنا اعنى كشف ما يكشف فيدرك الامور قديمها
وحديثها وعدمها ووجودها وواجبها وجايزها على ما هى عليه فى حقايقها
واعيانها ولما كانت مطلب العزير اى طلب معرفة القدر على الطريقة
الخاصة النبوية يعنى الاخبار بطريق الوحى لذلك وقع العتب عليه كما ورد
فى الخبر لئن لم ينته لامحون اسمك عن ديوان النبوة فان طريق حصولها
الكشف عن اعين البصاير والابصار لا الطريقة الخاصة النبوية التى
هى الاخبار عن الله سبحانه فلو طلب الكشف الذى ذكرناه ربما كان يقع
عليه العتب فى ذلك والدليل على سذاجة قلبه من النظر العقلى قوله فى بعض

الوجوه

الوجوه انى يحيى هذه الله بعد موتها وانما قال فى بعض الوجوه فان
للمفسرين فيه وجوها احدها ان القائل بهذا القول عزير عليه السلام
وفى الوجوه الاخر غيره والاحسن ان يقال المراد ببعض الوجوه ما ذهب
اليه الظاهريون من ان سؤاله هذا انما هو على سبيل الاستبعاد والاستغراب
فان النظر العقلى مما يرفع الاستغراب عن احياء الموتى بعد موتها لكنه عليه السلام
لم يلتفت اليه لانه ليس من الطريقة الخاصة النبوية والوجه الاخر ما اشار اليه
بقوله واما عندنا اى واما فى بعض الوجوه الذى عندنا معاشر اهل الكشف
فصورته عليه السلام فى قوله هذا كصورة ابراهيم عليه السلام فى قوله ارنى
كيف تحيى الموتى اى ليس قوله هذا كقول ابراهيم عليه السلام بمعنى الاستغراب
والاستبعاد فان المحقق بمقام النبوة والولاية لا يستبعد من الله القادر
الموجد المحيى المميت المعيد ان يحيى الاموات ويعيدهم مرة اخرى بل طلب
عليه السلام ان يريه الحق كيفية احياء الموتى ليكون فى ذلك صاحب شهود
لا صاحب نظر واستدلال ولا اهل حزر واستخبار وتقتضى فى ذلك اى السؤال
على هذا الوجه الجواب بالفعل لا بالقول وفى ذلك الفعل هو الفعل الذى اظهره
الحق سبحانه فيه بحيث منطويا هذا الفعل من حيث الدلالة عليه فى قوله
فاماته الله مائة عام ثم بعثه فقال وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم
نكسوها لحما فعاين كيف تنبت الاجسام معاينة تحقيق فاراه الكيفية اى كيفية
احياء الموتى فسال عن القدر الذى هو مبدأ هذه الافعال
احياء الموتى فسال عطف على اراه اى فسال بلسان الحال بعد ما سال عن كيفية احياء
الموتى بلسان القول واجيب بالفعل عن القدر الذى هو مبدأ هذه الافعال

العجيبة العلوية لاحيين بعثه ونشر عظام حماره وكسائها لحما بان كوشف بالاعيان
الثابتة وكيفية انفتاح وجود المقدورات عنها ذوقا ووجدانا او ادراكه ذوقا و
وجدانا فالمسؤول بهذا السؤال المجموع امرين ولا يدرك هذا المجموع الا
بالكشف للاشياء في حال ثبوتها في عدمها وانفتاح الوجود عنها فما اعطى
عزير عليه السلام ذلك المجموع فان ذلك من خصايص الاطلاع الالهي كما نظهره
فيما بعد فمن المحال ان يعلمه الا هو فانها اي الاشياء في حال ثبوتها في عدمها المفاتح
الاول بالنسبة الى الموجودات العينية فان المفاتح الاول مطلقا انما هي الشؤون
الذاتية التي يكون الاشياء في حال ثبوتها في العدم صورها اعني مفاتح الغيب
التي لا يعلمها من حيث انها مفاتح علم ذوق ووجدان الا هو وقد يطلع الله
من شاء من عباده على بعض الامور من ذلك المذكور بان يكاشف ببعض
الاعيان الثابتة في العلم وجريان احواله عليه مفصلا ولكن لا يدرك كيفية
انفتاح الوجود عنها بالذوق والوجدان اصلا ولما كان السؤال الثاني
ناشيا عن السؤال الاول لانه لما كانت الاية الدالة على الاول بالمطابقة كالدالة
على الثاني بالالتزام فالعتب الواقع عليه انما هو باعتبار المعنى الثاني كما صرح به فيما
بعد ولما اشار آنفا الى ان الاطلاع على الاشياء حين ثبوتها في العلم وانفتاح
الوجود عنها من خصايص الاطلاع الالهي اراد ان يوضحها غاية الايضاح
فقال واعلم انه اي الشان ان الاشياء حال ثبوتها في العدم لا تسمى مفاتيح الغيب
الا في حال الفتح وحال الفتح هو حال تعلق التكوين بالاشياء وقوله ان شئت قال
تعلق القدرة بالمقدور فانه لا اختلاف بينهما الا بحسب العبارة ولا ذوق فيه

الله

الله في ذلك التكوين وتعلق القدرة فلا يقع فيها تجل ولا كشف اذ لا قدرة
ولا فعل الا لله خاصة اذ له الوجود المطلق الذي لا يتقيد ولا شك ان
مبدأ التاثير والفعل هو الاطلاق كما ان مبدأ التأثر والانفعال هو التقييد
فلما رأينا عتب الحق له عليه السلام في سؤاله في القدر علمنا انه طلب هذا
الاطلاع اي شهود تعلق القدرة بالمقدور ذوقا فطلب ان يكون له قدرة
تتعلق بالمقدور ليشهد هذا التعلق ذوقا لان ذوق تعلق القدرة ما
يكون الا للقادر بالذات وما يقتضي ذلك الا من له الوجود المطلق فطلب
ما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقا فان الكيفيات الوجدانية لا تدرك الا بالاذواق
واما ما روينا مما اوحى الله به اليه لئن لم تنته لامحون اسمك من ديوان النبوة
اي ارفع عنك يعني معناه ارفع عنك جواب لما اي ارفع عنك طريق الخبر الا
الذي هو طريق الانبياء واعطيك الامور على التجلي والتجلي لا يكون الا بما
عليه من الاستعداد الذي به يقع الادراك الذوقي فتعلم انك ما ادركت الا
بحسب استعدادك فتنظر في هذا الامر الذي طلبت فلم تره وفي النسخ فلما
لم تره في ذلك التجلي الذي اعطيك الامور بحسبه تعلم انه ليس عندك الاستعداد
الذي يطلبه اي يطلب ذلك الاستعداد الامر الذي طلبته وان ذلك
الامر الذي طلبته من خصايص الذات الالهية وقد علمت ان الله اعطى
كل شيء خلقه اي استعداده الذي يخلق في الشهادة بحسبه ولم يعطك
هذا الاستعداد الخاص فما هو اي هذا الاستعداد خلقك ولو كان
خلقك لاعطاكه الذي اعطاه اعطى كل شيء خلقه فتكون انت الذي تنتهي

لا يدرك

بناء

عن مثل هذا السؤال من نفسك لا يحتاج فيه الى نهي الهي وهذا الذي ذكرنا
في معنى محو اسمه عن ديوان النبوة عناية من الله بعزير ووعد لا عتب و
وعيد اعلم ان المعاد على ضربين احدهما اعادة الصورة المركبة من
اجزاء مخصوصة بعد افتراق تلك الاجزاء وجمعها على نحو هيئتها الاولى و
اعادة الاتصال روحها بها اتصال تدبير مقوم لتلك الصورة ويمكن ايضا
من التصرف الخصيص بتلك الصورة وروحها ومن هذا القبيل كان اعادة
حمار عزير عليه السلام والثاني حراسة الصورة المركبة من انفكاك اجزائها
مع مفارقة الروح عنها لعدم استعداد الصورة لقيام الحيوة بها المستلزمة
لاقبال الروح على تدبير تلك الصورة فان بعض الارواح لكمال اكتساب الصورة
زمان تدبيره لها صفة البقاء الذي يقتضيه ذاته وايضا لم يعرض عنها
بحيث يوجب انفكاك اجزائها لضعفه وعجزه من الجمع بين الطرفين الدنيا
والاخرة فان الارواح الكاملة لا يشغلها شان عن شان فلم يعرض عن
هذا العالم بكل وجه فتحفظ هذا الجسد المحروس من الانفكاك متى اراد بقوة
وامر يكتسبه ضربا من الاعتدال اتصلت به الحيوة واستعد لاقبال الروح
عليه بالتدبير ومن هذا النوع كانت اعادة عزير عليه السلام فاعلم
ان الولاية التي هي عبارة عن الفناء في الحق سبحانه والبقاء به هي الفلك
اي العرش الكلي المحيط بكل ولي ونبي ورسول العام لكلتي النشأتين
الدنيوية والاخروية الشامل لجميع احيائهما ولهذا اي لاحاطتها وعمومها لم
تنقطع في هذه النشأة اصلا بان يكون هذه النشأة باقية وهي منقطعة

فان

فان عند انقطاعها عن هذه النشأة ينتقل الامر الى الاخرة ولها اي للولاية
الانباء العام الذي يتحقق مع النبوة وبدونها لان الولي هو الذي فني
في الحق سبحانه وعند هذا الفناء يطلع على المعارف والحقايق فينبئ
عنها عند بقائه بالله واما نبوة التشريع التي هي خصوص رتبة في الانباء العام
والرسالة التي هي خصوص رتبة في النبوة فمنقطعة اي كل واحد منهما
منقطعة في هذه النشأة لا يستوعب جميع احيائها فلا يبعث رسول ولا
نبي آخر ولا يتعدى الى النشأة الاخرى ايضا فلا يبعث فيها الانبياء المشرعون
وكل واحدة من النبوة والرسالة في نبينا محمد صلى الله عليه وسلم قد
انقطعت كما قال صلى الله عليه وسلم لا نبي بعدي فلا نبي بعده مشرعا اي
آتيا بالاحكام الشرعية من غير متابعة النبي آخر قبله كموسى وعيسى ومحمد عليهم
الصلوة والسلام او مشرعا له اي متبعا لما شرعه النبي المتقدم كانبياء
بني اسرائيل اذ كلهم كانوا داعين الى شريعة موسى عليه السلام ولا رسول
هو اي الرسول هو المشرع اي الاتي بشريعة من غير تبعية لنبي آخر وهذا الحديث
المبني عن انقطاع النبوة بعد نبينا صلى الله عليه وسلم قصم ظهور اولياء الله
في هذه الامة لانه اي ذلك الحديث يتضمن ويستلزم انقطاع ذوق العبودية
الكاملة التامة التي لا يشوبها ربوبية فانه لا يكون هذا الذوق الا في مقام
النبوة فبانقطاعها ينقطع فلا ينطلق عليه اي على الولي اسمها اي اسم العبودية
الخاص بها اي ينطلق على الله سبحانه وذلك يوجب قصم ظهره فان العبد
المترقي في درجات الولاية يريد ان يذوق العبودية الكاملة ولا يشارك

سيده وهو الله سبحانه في هذا المقام فاما ان يكون عبدا محضا والله تم
في مرتبة الخلق بنبي ولا رسول ويسمى الولي واتصف بهذا الاسم فيشارك العبيد
فيه فلا يكون من الاسماء الخاصة بالعبد واستدل على تسمية سبحانه بهذا
الاسم بقوله فقال تعالى الله ولي الذين آمنوا وقال تعالى ايضا هو الولي
الحميد فهو لله سبحانه بالاصالة كسائر الاسماء ولعبيده تحققا وتخلقا او
تعلقا وهذا الاسم باق جار على عباد الله دنيا واخرة فهو مشترك بين الحق
سبحانه وبين عبيده فلم يبق للعبد اسم يختص به العبد بحسب مرتبته
الكمالية بحيث يطلق عليه دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة فانهما
اذا انقطعتا لم يتسم العبد بالنبي والرسول فلا يكون له اسم خاص به ولما ذكر
رضي الله عنه ان النبوة التشريعية قد انقطعت بعد نبينا صلى الله عليه وسلم
اراد ان ينبه ان المنقطعة ما يكون بغير اجتهاد وما يكون بالاجتهاد فيدوم
بدوام هذه النشأة وان انقطعت في النشأة الاخروية فقال الا ان
الله سبحانه لطف بعباده فابقى لهم النبوة العامة التي هي الانباء عن المعارف
والاحكام الالهية ولا تشريع فيها من غير اجتهاد وابقى لهم اي لعباده التشريع
الواقع في ضمن الاجتهاد في ثبوت الاحكام وابقى لهم الوراثة في التشريع فقال
على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم العلماء ورثة الانبياء وما ثم ميراث في ذلك
التشريع الا فيما اجتهدوا فيه من الاحكام فشرعوه اي في احكام اجتهدوا
فيها واستنبطوها من مآخذها من الكتاب والسنة فشرعوها بطريق الاجتهاد
فاذا رأيت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع فقد ورد عليه السلام لكونه

بجل

بجلال السبط على الله وكحديث قرب النوافل وقرب الفرائض وغير ذلك مما
يتعلق بكشف الحقائق الالهية والاسرار الربانية فمن حيث هو ولي وعارف
اي فذلك النبي من حيث هو ولي وعارف بالله معرفة ذوق وشهود
يتكلم به لا من حيث هو نبي ورسول فالولاية جهة حقانية والنبوة جهة خلقية
ولهذا اي لاجل كون الولاية جهة حقانية والنبوة جهة خلقية مقامه اي مقام
النبي من حيث هو عالم بالله وعارف به ومن حيث هو ولي اتم واكمل من مقامه
من حيث هو رسول او ذو تشريع وشرع فاذا سمعت احدا من اهل الله يقول
او ينقل اليك عنه انه قال الولاية اعلى من النبوة فليس يريد ذلك القائل الا
ما ذكرناه من ان مقامه من حيث ولايته اعلى من مقامه من حيث نبوته لا ان
الولي التابع اعلى من النبي فان النبي جامع لجهتي الولاية والنبوة والولاية فيه
اتم واكمل والولي فاقد لجهة النبوة والولاية فيه دون ولاية النبي فكيف يكون
اعلى من النبي او سمعت احدا من اهل الله يقول ان الولي فوق النبي والرسول
فانه يعني بذلك القول تفوق الولي على النبي في شخص واحد جامع لجهتي النبوة
والولاية وهو اي يعنيه ذلك القائل ان الرسول من حيث انه ولي اتم منه
من حيث هو نبي ورسول لا ان الولي التابع له اي للرسول اعلى منه اي من الرسول
فان التابع لا يدرك المتبوع ولا يصل الى مرتبته ابدا فيما هو تابع له فيه وانما
قيد بذلك اشارة الى ما سبق من ان الرسل مع انهم مشرعون يأخذون من مشكاة
خاتم الاولياء فانا قلنا ان التابع لا يدرك المتبوع اذ لو ادركه ووصل الى
مرتبته لم يكن تابعا له من هذه الحيثية فان مرتبة المتبوع الاخذ من غير تبعية

نبي ولا رسول بانهم فان قلت الولاية جهة حقانية والنبوة جهة خلقية فهي
اتم واعلى من النبوة مطلقا سواء تحققت في الولي او النبي ولا يلزم من ذلك
تفضيل الولي على النبي فلا حاجة الى التقييد بكونهما في شخص واحد قلت
نعم لكن الشيخ رضي الله عنه انما قيد بذلك مبالغة في الادب وقطعا لتوهم
الجهال من كلامه تفضيل الولي على النبي فرجح الرسول والنبي المشرع اي جهتهما
في تشريع الاحكام وتبليغها الى طوائف الانام الى جهة الولاية والعلم فانهما
ما لم يأخذ الاحكام من الله سبحانه بجهة الولاية لم يتمكن من التشريع والتبليغ
بجهة الرسالة والنبوة وعطف العلم على الولاية تفسيري فان حقيقة الولاية
هي العلم بالله سبحانه كشفا وشهودا وتحققا بالفناء في الله والبقاء به تعالى
بما لا يمكن ذلك العلم والشهود في الخلق الا به الا ترى ان الله سبحانه حيث اراد
تكميل جهة رسالة نبينا صلى الله عليه وسلم قد امره بطلب الزيادة من العلم لا
من غيره فلو لم يكن العلم مما يرجع اليه النبوة وتزداد بزيادته لما امره سبحانه
بطلب زيادته حيث اراد تكميل جهة رسالته فقال امرا له صلى الله عليه وسلم
رب زدني علما بزيادة تجلياتك الذاتية والاسمائية والافعالية والآثارية
التي هي جهة ولايتي لتتقوى به جهة رسالتي ونبوتي وذلك المذكور من انقطاع
النبوة واختتامها على نبينا صلى الله عليه وسلم وعدم انقطاع الولاية دنيا و
آخرة من اجل انك تعلم ان الشرع تكليف من الله سبحانه لعباده باعمال مخصوصة
او نهي لهم عن اعمال مخصوصة ومحلها اي محل تلك الاعمال المخصوصة هذه الدار
المنقطعة فهي اي تلك الاعمال منقطعة بانقطاع هذه الدار فاذا انبعث

نبي

نبي يأتي بالشرع يكلف الى زمان انقطاع تلك الاعمال سمي ان ينقطع النبوة
به ويختم عليه ولا يكون بعده نبي والولاية ليست كذلك اي منقطعة اذ
لو انقطعت لانقطعت حقيقتها من حيث هي اي مطلقا الا من حيث خصوصية
معينة اذ انقطاعها من حيثية مخصوصة لا محذور فيه كما انه حيث انقطعت
الرسالة انقطعت من حيث هي واذا انقطعت الولاية من حيث هي لم يبق
لها اسم والثاني باطل اذ الولي اسم باق لله ابدا كما قال ان الله هو الولي
الحميد فهو اي الاسم الولي لله سبحانه بالاصالة ولعبيده بالتبعية تخلقا باسماء الله
بالنظر الى بعض العبيد وتحققا به بالنظر الى بعض آخر وتعلقا بالنسبة الى بعض
آخر فالولاية حقيقة واحدة في الواجب والممكن لكن حصولها في الواجب تعالى
بالاصالة وفي الممكن على سبيل التخلق او التحقق او التعلق فلا يرد ما قيل هذا
الكلام انما يتم لو كانت حقيقة الولاية في الواجب تعالى والممكن حقيقة واحدة
بالذات مختلفة بالاضافة وذلك ممنوع واذا عرفت ان النبوة منقطعة
دون الولاية فقوله تعالى خطابا للعزير لئن لم تنته عن السؤال عن ماهية القدر
لامحون اسمك من ديوان النبوة معناه باعتبار الجزاء الذي لا محون فيأتيك
الامر على الكشف بالتجلي الذي يقوى به جهة الولاية وتفنى جهة النبوة والرسالة
كما اشار اليه عليه السلام بقوله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا
نبي مرسل ويزول عنك بذلك التجلي اسم النبي والرسول ويبقى له اي للنبي
الذي هو انت ولايته او يبقى لله ولايته كما قال الله والولي اسم باق لله او
يبقى لعزير ولايته على ان يكون الالتفات بصيغة المخاطب على سبيل الحكاية عن الله تعالى

وبعد تمام ما يقوله الشيخ رضي الله عنه في عزير وولايته اعلم انه لما كان للنبي جهتان
جهة ولاية ولها شرف حال وجهة نبوة ولها فضيلة وكمال فقد كشف سر الله
بالتجلي بتقوى مقام الولاية ويضمحل مقام النبوة والرسالة لعلو الاختصاص
والتوغل في الذات فالاخبار بمحو النبوة وازالتها باعتبار ان فيه فوات فضيلة
وكمال وعيد وباعتبار ان فيه شرف حال وعد ولذلك ذهب بعضهم الى انه وعيد
وبعضهم الى انه وعد كما اشار اليه الشيخ رضي الله عنه بقوله الا انه لما دلت قرينة
الحال اي حال عزير عليه السلام وهي وروده على القرية الخاوية وسواله الظاهر
في الاستغراب الاستبعاد عن كيفية احيائها على ان هذا الخطاب يعني الخطاب بمحو
اسمه من ديوان النبوة ان لم ينته عن السوال جرى مجرى الوعيد علم من اقترنت
عنده هذه الحالة اي حالة الورود والسوال الظاهر في الاستغراب مع الخطاب
انه وعيد بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية في هذه الدار اذ النبوة والرسالة
خصوص رتبة محتوية على بعض ما يحتوي عليه الولاية من المراتب الكمالية
ولا يوجد في الرتب الاخرى فيعلم من الوعيد بانقطاع النبوة انه اي
النبي اعلى رتبة من الولي الذي لا نبوة تشريع عنده ولا رسالة ومن
اقترنت عنده حالة اخرى تقتضيها ايضا مرتبة النبوة وعلم ان النبي لكونه
وليا واصلا عارفا بالحقائق الالهية مشاهدا الظهور الحق في جميع مراتبه لا يمكن
ان يستغرب شيئا من مقدوراته ولا ان يسال عنه ما لا يمكن حصوله يثبت
عنده ان هذا وعد بالاشرف لا وعيد وان سواله عليه السلام عن القدر
مقبول مجاب اذ النبي هو الولي الخاص المكاشف بما في استعداده فلا

يسال

يسال ما ليس في استعداده ويعرف بقرينة الحال ان النبي من حيث له في الولاية
هذا الاختصاص محال ان يقدم على ما يعلم ان الله يكره منه من الاستغراب
والاستبعاد او يقدم على ما يعلم ان حصوله محال وهو الاطلاع على كيفية تعلق
القدرة بالمقدور وقاما ذا اقترنت هذه الاحوال عند من اقترنت عنده
وتقررت اخرج هذا الخطاب الالهي عنده في قوله لامحون اسمك من ديوان النبوة
مخرج الوعد لا الوعيد وصار هذا الخطاب خبرا يدل على علو مرتبة باقية بعد
محو النبوة في هذه الدار وهي المرتبة الباقية على الانبياء والرسل في الدار الاخرة
التي ليست بمحل الشروع يكون عليه اي على شرع كما شرع احد من خلق الله في جنة
ولا نار بعد الدخول فيهما وانما قيدناه بالدخول في الدارين الجنة والنار لما شرع
يوم القيمة لاصحاب الفترات الذين لم يبعث فيهم نبي مشرع واندرست
شرايع من قبلهم والاطفال الصغار الذين ماتوا قبل اوان التكليف والمجانين
الذين لم يكن لهم صلاحية التكليف فيحشر هولاء المذكورين في صعيد واحد من
الساهرة لاقامة العدل ولاجل المواخذة بالجريمة ولاجل الثواب العملي اي الثواب
المترتب على العمل كدرجات الجنة لا الحاصل من محض الوهب في حق اصحاب الجنة
فاذا حشروا في صعيد واحد بمعزل عن الناس بعث فيهم نبي من افضلهم
ومثل لهم نارا يأتي بها هذا النبي المبعوث في ذلك اليوم
فيقول انا رسول الله اليكم فيقع عندهم اي عند بعضهم التصديق به ويقع التكذيب
عند بعضهم ويقول لهم اقتحموا اي ادخلوا هذه النار بانفسكم من عزاني يدخلكم
عبركم خيرا من الطاعين فيما امرته به من الاقتحام فقد نجا من النار ودخل الجنة ومن

عصاني وخالف امري هلك وكان من اهل النار فمن امتثل امره ورمى بنفسه
فيها سعد ونال الثواب العملي ووجد تلك النار بردا وسلاما ومن عصاه
ولم يقتحم النار استحق العقوبة فدخل النار ونزل فيها بعمله المخالف لما امره النبي
ليقوم العدل من الله في عباده وكذلك قوله اي على اعتبار ذلك التقييد قوله تعالى
يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فهذا اي الدعاء الى السجود تكليف وتشريع
فيهم فمنهم من يستطيع السجود ومنهم من لا يستطيعون السجود وهم الذين قال الله
تعالى فيهم ويدعون الى السجود فلا يستطيعون اي السجود كما لم يستطع في الدنيا
امتثال امر الله بعض العباد كابي جهل وغيره فهذا الذي ذكرنا من الصورتين
قدر ما يبقى من الشرع في الاخرة يوم القيمة قبل دخول النار والجنة فلهذا قيدناه
والحمد لله رب العالمين والصلوة على نبيه وآله اجمعين فص حكمة نبوية في
كلمة عيسوية لفظ النبي وردت بالهمزة وبدونه فبالهمزة مشتق من النبا
بمعنى الاخبار فنسب الشيخ رضي الله عنه حكمته اليه لانه انباء عن نبوته في المهد
بقوله وآتاني الكتاب وجعلني نبيا وفي بطن امه بقوله لا تحزني قد جعل ربك
تحتك سريا اي سيدا على القوم بالنبوة فله زيادة خصوصية بها وبدون الهمزة
من نبا ينبو اي ارتفع لارتفاعه الى السماء قال تعالى بل رفعه الله اليه ثم اعلم ان
لعيسى عليه السلام جهة جسمانية وجهة روحانية واحدية جامعة للجهتين فاذا نظر
الى الجهة الجسمانية يظن انه تكون عن ماء مريم واذا نظر الى الجهة الروحانية وآثارها
من احياء الموتى وخلق الطير من الطين يحكم انه من نفخ جبريل واذا نظر الى احدية
جمعهما يقال انه تكون منهما فلذا قال الشيخ رضي الله عنه على سبيل [illegible]

كل

كل من الامرين واجتماعهما في تكونه عن ماء مريم او عن نفخ جبريل هو لعله في جبريل
وهذا الكلام يحتمل ان يكون جزما كما هو الظاهر او استفهاما للتقرير بتقدير الهمزة
في صورة البشر الموجود من طين حال من جبريل اي عن ماء مريم او عن نفخ
جبريل حال كونه متمثلا في صورة بشرية كما قال تعالى فتمثل لها بشرا سويا تكون الروح
اي الحقيقة المعنوية العيسوية بصورته الشخصية الخارجية في ذات مطهرة عن
الطبيعة اي عن غلبة احكام الطبيعة السفلية العنصرية التي تدعوها الله سبحانه
وتسميها في كتابه العزيز سجينا ماخوذ من السجن لان كل من هو في عالم الطبيعة
مسجون محبوس مقيد بالتعلقات الجسمانية والقيود الظلمانية وفي بعض النسخ
تدعوها بناء للخطاب او التانيث اي الطبيعة التي تدعوها انت بسجين
او الطبيعة التي تدعوها تلك الذات المطهرة الى سجين فيكون ابا يعني
الى لاجل ذلك اي لاجل تكونه من نفخ جبريل لان للارواح صفة البقاء او
لاجل تكونه في ذات مطهرة لان طهارة المحل توجب طهارة المحمول والطهارة
تستدعي طول البقاء تدطالت اقامته اي اقامة الروح الذي هو عيسى عليه السلام
فيها اي في صورة البشر فزاد طول اقامته على الف من السنين بتعيين
اي بتعيين الحق تلك المدة لما يقتضي استعداده اياها وفي رواية الى حين
اي زيادة ممتدة الى حين عينه الحق سبحانه بمقتضى استعداده وانما حكم بزيادة
طول اقامته على الف لان مولد عيسى عليه السلام كان قبل مولد نبينا صلى
الله عليه وسلم بخمسماية وخمس وخمسين وتبقى بعد كسير ويدعو الناس الى
دين نبينا صلى الله عليه وسلم روح اي هو روح ملقى من الله احدية جمع الاسماء في كلمة

ملقاة منه بواسطة جبريل الى مريم ليكون مظهر النفخ الاسم الجامع لا من غيره
يعني لا من غيره كما الاسم الجامع من الاسماء التابعة له ولا من الوسائط الكونية
فهو ملقى منه بلا واسطة فلذا اى لكونه ملقى من هذا الاسم الجامع ومظهرا له
ظهر منه آثار الاسماء المتكثرة كما انه احيى الموات كما انه فان احياء الاموات
انما ترتب على اسماء كثيرة من اسمائه سبحانه كالحي العليم المريد القادر المحيي وكما
انشاء الطير يعني الخفاش من طين فان انشاء الطير كذلك يترتب على ما سبق
من الاسماء وعلى الخالق والمصور ايضا وانما احيى الموات وانشأ الطير حتى
يصح اى يثبت ويظهر له من ربه الذى هو هذا الاسم الجامع نسب بالفتحتين
اى نسبة بالمظهرية به اى بذلك النسب يؤثر في العالي الرتبي الذى هو الانسان
باحياء الاموات منه وفي الدون اى في الشيء الذى هو دون الانسان
بالرتبة كالطير بانشاء نوع منه او في العلويات والسفليات الله طهره جسما
من ادناس الطبيعة ونزهه روحا من الصفات الذميمة والملكات الرذيلة
وصيره مثلا اى مماثلا اشار بها النفخ تكوينا اى بجامع التكوين فكما انه سبحانه
يكون الاشياء كذلك هو يكون وقيل بمعناه صيره مثلا لآدم تكوينه من تراب
اعلم ان من خصائص الارواح المجردة التي من صفاتها الذاتية الحيوة
من شأنها التمثل بالصور المثالية انها لا تتعلق بشيء في مقام تجردها الا حيي ذلك
الشيء المتعلق بحسب استعداده للحيوة ولا تطأ شيئا ولا تمسه في حال تمثلها
الا حيي ذلك الشيء الموطوء عليه وسرت منها الحيوة فيه بل فيما يلابسه ذلك الشيء
الموطوء عليه ولهذا السريان والعلم به قبض السامري قبضة اى قبضة تراب

من

من اثر براق الرسول الذى هو جبريل عليه السلام متمثلا بصورة بشرية
وهو اى جبريل هو الروح حقيقة باعتبار حقيقته المجردة ومجازا باعتبار
صورته المثالية وكان السامري عالما بهذا الامر فلما عرف بنور بصيرته
المكتسبة في صحبة موسى عليه السلام انه اى الرسول جبريل عرف ان الحيوة
قد سرت فيما وطئ عليه من التراب وانما تسرى من ذلك التراب الموطوء عليه
الى ما يلابسه فقبض قبضة من اثر براق الرسول بالضاد المعجمة وبالصاد
المهملة اى بملء يده على الاول او باطراف اصابعه على الثاني فنبذها اى
طرح السامري هذه القبضة من التراب في صورة العجل المتخذ من حلي
القوم فخار العجل بسراية الحيوة فيه وانما سمي الصوت الظاهر من العجل خوارا
اذ العجل من نوع البقر وصوت البقر انما هو خوار ولو اقامه اى السامري
العجل باعتبار مادته صورة اخرى ابلية او كبشية او شاتية او انسانية او
غير ذلك لنسب على البناء على المفعول او الفاعل اى لنسب الله سبحانه او السامري
بان يكون الفعل مسندا الى السبب اليه اى الى العجل الذى اقامه صورة اخرى
اسم الصوت الذى لتلك الصورة كالرغاء بضم الراء والغين المعجمة للابل
خاصة والثؤاج بضم الثاء المثلثة وبالجيم للكباش خاصة واليعار بفتح
الياء المنقوطة بنقطتين من تحت والعين المهملة للشاء خاصة والصوت
للانسان ولغيره ايضا او النطق له خاصة او الكلام فذلك القدر من الحيوة السارية
في الاشياء بل الروح الذى منه سرت تلك الحيوة في الاشياء يسمى لاهوتا لان الحيوة
صفة الهية تستلزم صفات الهية اخرى كالعلم والارادة والقدرة والناسوت

هو المحل القائم به ذلك الروح بل صفاته السارية منه فيه فان الروح ليس قائما بالمحل
بل القائم به انما هو الصفات السارية من الروح اليه فالناسوت وان كان
مأخوذا من الناس ليس مخصوصا بل يطلق عليه وعلى غيره باعتبار محليته لصفات
الروح وقيامها به ولما كان اسم الروح يطلق على الصورة المشهودة العيسوية
وعلى الصورة المثالية الجبرئيلية اراد ان ينبه على نوع على سبيل التجوز فقال
فيسمى الناسوت روحا كما قلنا في عيسى وجبريل عليهما السلام بما قام به اى
باسم ما قام به باعتبار قيام صفاته وظهورها فيه تسمية للمحل باسم الحال فلما تمثل
الروح الامين الذى هو جبريل عليه السلام لمريم بشرا سويا اى تام الخلقة تخيلت
مريم انه بشر يريد مواقعتها فاستعاذت بالله منه استعاذة بجمعية اى بجمعية
الهم والقوى منها اى من مريم ليخلصها الله منه لما كانت مريم تعلم ان ذلك مما لا يجوز
في الشرائع فحصل لها عند حصول تلك الجمعية حضور تام مع الله سبحانه بحيث لا يحتاج
غيره وفي النسخة المقروة على الشيخ رضي الله عنه فحصل من التحصيل اى جبريل لها
اى لمريم حضورا تاما مع الله سبحانه وهو اى هذا الحضور هو الروح المعنوي
الذى حييت به مريم الحيوة المعنوية الحقيقية التي هي التحقق بشهود الحق سبحانه
فلروح آخر غير الروح الامين دخل في وجود عيسى عليه السلام الذى هو ايضا روح
فلو نفخ جبريل فيها اى في مريم في ذلك الوقت اى وقت استعاذتها على هذه
الحالة التي كانت عليها من حرج صدرها وضيقها لتخيلها انه بشر يريد مواقعتها
على وجه لا يجوز في الشرائع لخرج عيسى عليه السلام بحيث لا يطيقه احد لشكاسة
خلقه اى رداءته لحال امه اى لسراية حال امه فيه لان الولد انما يكون بحسب ما غلب

على

على الوالدين من المعاني النفسانية والصور الجسمانية فلما قال جبريل لها اى
لمريم انما انا رسول ربك جئت من عنده لاهب لك غلاما زكيا انبسطت
مريم عن ذلك القبض لما عرفت انه مرسل اليها من عند ربها وانشرح صدرها
لما تذكرت بشارة ربها اياها بعيسى اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك
بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم وجيها في الدنيا والآخرة ومن المقربين
فنفخ فيها في ذلك الحين اى حين الانبساط والانشراح عيسى فخرج عيسى
عليه السلام منبسطا منشرح الصدر لسراية حال امه فيه فكان جبريل ناقلا كلمة
الله التي هي النفس الرحمانية المتعين بالتعينات العيسوية في مرتبة العلم فنقله
جبريل الى مرتبة العين في رحم مريم بتحصيل شرائط انتقاله من العلم الى العين فالمراد
بالكلمة الحقيقة العلمية العيسوية الجامعة بين روحه وجسده الثابتة في العلم
ويمكن ان يراد بها حقيقته الروحانية المتعين بها النفس الرحماني في مرتبة
الارواح قبل تسوية بدنه ويكون نقلها عبارة عن تحصيل شرائط انتقاله عن
مقام تجرده الى مرتبة تعلقه بالبدن العيسوي وعلى التقديرين جبريل عليه السلام
وهو ناقل كلمة الله الى مريم لا موجدها كما ينقل الرسول كلام الله المجرد في حد ذاته
عن الكيفيات الصوتية والحرفية فيكسوها بحسب استعداده لباس الصوت و
الحرف وينقلها الى امته اى الى امته على ان يكون اللام بمعنى الى او لاجل امته
والذى يدل على كون جبريل ناقلا كلمة الله الى مريم هو قوله تعالى وكلمته القاها
الى مريم وروح منه فسرت الشهوة في مريم بذلك النفخ الحاصل من الصورة [illegible]
التمثل البشرية عند انبساطها فخلق جسم عيسى من ماء محقق من مريم بلا واسطة

توهم احد ومن ماء متوهم من جبرئيل لتوهمه مريم فترتب وجود ذلك
الماء على توهمها فان وجود بعض الاشياء قد يترتب على توهمه كترتب
السقوط عن الجذع على توهمه سرى ذلك الماء المتوهم في رطوبة ذلك النفخ
المتوهمة سراية في وهم مريم محقق مطابقا لما توهمته واما توهمت مريم سراية
الماء في رطوبة النفخ لان ذلك النفخ انما وقع من جبرئيل حال تمثله في صورة
الجسم الحيواني الذي هو صورة البشرية والنفخ اي الهواء المنفوخ من الجسم
الحيواني رطب لا محالة لما فيه من ركن الماء فيسري منه الرطوبة الى الهواء
المنفوخ فيصيرها فتوهمت مريم نفخ جبرئيل على هذه الحالة فتولدت من توهمها
الماء فتكون جسم عيسى من ماء متوهم حقيقة وهم مريم ومن ماء محقق لا دخل
لتوهمها في تحققه ويمكن ان يراد بالماء المتوهم الهواء المنفوخ المحقق الذي
مائيته متوهمة فتكون جسم عيسى من ماء محقق ومن هواء منفوخ توهمت
فيه المائية او يراد بالماء المتوهم ما لا يكون له تحقق في الخارج ويكون معنى
تكون جسم عيسى منه ان له مرتبة الشرطية فمتى لم تتوهم مريم هذا الماء لم يتكون
جسم عيسى من الماء المحقق وخرج عيسى على صورة البشر من اجل امه ومن
اجل تمثل جبرئيل في صورة البشرة وانما تمثل في صورة البشر حتى لا يقع التكوين
في هذا النوع الانساني الا على الحكم المعتاد الذي جرت به العادة غالبا وهو
تولده من شخصين انسانيين ولما ذكر رضي الله عنه ان عيسى عليه السلام روح
من الله نفخه جبرئيل في مريم وكلمة القاها الى مريم وان تكون جسمه انما هو من ماء
محقق وماء متوهم اراد ان يبين ان الاحوال الجارية عليه ايضا مناسبة لهذه

الامور

الامور فقال فخرج عيسى عليه السلام بحيث كان يحيي الموتى لانه روح الهي ومن
خصايص الروح الاحياء وكان في صورة احيائه اي احياء عيسى الموتى
الاحياء بحسب الحقيقة لله والنفخ الذي ترتب عليه الاحياء صورة لعيسى كما
كان في صورة تكوين عيسى النفخ اي نفخ الكلمة في مريم لجبرئيل والكلمة المنفوخة
لله فكان النفخ من عيسى بمنزلة النفخ من جبرئيل وكان كون الاحياء حقيقة من
الله وصورة من عيسى لكون الكلمة حقيقة من الله وصورة من جبرئيل
فكان احياء عيسى عليه السلام للاموات احياء محققا اي انتساب الاحياء
اليه امرا محققا من حيث ما ظهر اي من حيث ظهور ذلك الاحياء عن نفخه وترتبه
عليه كما ظهر هو عن صورة امه وكان احياؤه ايضا متوهما انه منه اي وكان
انتساب الاحياء اليه بانه منه ايضا متوهما فان الاحياء بحسب التحقيق انما
هو منتسب الى الله سبحانه لان الفاعل الحقيقي والمؤثر في الوجود انما هو الله
سبحانه فانتسابه الى عيسى يكون متوهما ومن ترتبه على نفخه صورة وانما كان
الاحياء حقيقة لله صادرا عنه وفي بعض النسخ وانما كان من الله وهو اظهر فجمع
عيسى عليه السلام في الاحياء بين التحقيق والتوهم لحقيقته اي لاصل حقيقته
التي خلق عليها كما قلناه انه مخلوق من ماء متوهم ومن ماء محقق فكما كان
للتحقيق والتوهم دخل في حقيقته فكذلك لهما دخل في الاحياء فينسب اليه الاحياء
بطريق التحقيق من وجه وهو ظهوره عن نفخه وبطريق التوهم من وجه وهو ان
الفاعل الحقيقي انما هو الله سبحانه فالاحياء بحسب الحقيقة له وليس لعيسى الا المظهرية
فقيل فيه اي في عيسى من طريق التحقيق نظرا الى ترتب الاحياء على نفخه ويحيي

الموتى فاسند الاحياء اليه لا الى الله سبحانه وقيل فيه من طريق التوهم نظرا
الى ان المحيي في الحقيقة هو الله سبحانه واسناد الاحياء الى عيسى انما هو على
سبيل التوهم فينفخ فيه اي فيما يخلق كهيئة الطير فيكون طيرا باذن الله اي كونه
ذا حيوة وطيران انما هو باذن الله ونفاذ امره فالعامل في المجرور على هذا المعنى
قوله فيكون لا قوله فينفخ ويحتمل ان يكون العامل فيه اي في المجرور قوله فينفخ فان
النفخ ايضا باذن الله بجعل عين النافخ اولا بالفيض الاقدس مستعدا قابلا للنفخ
وتمكينه ثانيا بالفيض المقدس في الوجود والفيض العام تجلي او وحي باذن الله
كونه طايرا ذا حيوة وطيران على نفخ عيسى فيكون من قبيل الوجه المحقق فيكون
يعني ما خلقه عيسى كهيئة الطير طايرا من جهة نفخه وتوليده من حيث صورته الجسمية
اشارة الى ان النفخ لا يفيد الا حيوة الجسم المنفوخ فيه واما خصوصية كونه طيرا
انما هو من اجل صورته الحسية الجسمية التي وقعت على هيئة الطير كما قال تعالى
واذ تخلق كهيئة الطير ولو كان واقعا على صورة حيوان آخر كفرس مثلا لكان
فرسا وقيل معناه يكون من حيث صورته طيرا لا من حيث الحقيقة وفيه نظر فانه
اذا تعلقت الحيوة بالصورة الطيرية يكون طيرا بالحقيقة لا محالة وقيل هو بيان
المناسبة بين المكون الذي هو عيسى وبين المكون الذي هو الطير اذ لا بد منها
في التكوين كما في التوليد وفيه بعد وقيل معناه فيكون طايرا محققا صادرا
من عيسى من حيث صورته المحققة الحسية الجسمية لان الكلام في جهة التحقيق
ولذلك يشتمل على جهتي التحقيق والتوهم ابراء الاكمه والابرص المنسوب الى
عيسى عليه السلام بالحقيقة في قوله تعالى تبرئ الاكمه والابرص وجميع ما ينسب

تارة

تارة اليه اي الى عيسى عليه السلام من الافعال الخارقة للعادات وتارة
الى اذن الله اي الاذن المضاف الى الاسم الله او اذن الكناية المضاف
المضاف الى الضمير هو كناية عن الله في مثل قوله باذني كما قال تعالى واذ
تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها فتكون طيرا باذني وتبرئ
الاكمه والابرص باذني واذ تخرج الموتى باذني وفي مثل قوله باذن الله
كما قال تعالى حكاية عنه فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله واحيي الموتى باذن
الله فاذا تعلق المجرور بينفخ فيكون النافخ مأذونا في النفخ ويكون اي يوجد
الطاير عن النافخ اي الذي ينفخ باذن الله فيترتب وجود الطاير على نفخه الذي
وقع بالاذن ويكون ترتبه عليه على وجه التحقيق واذا تعلق المجرور بقوله فيكون
كان النافخ نافخا على الاذن فيكون التكوين اي التكون للطاير بالاذن فيكون
العامل في المجرور عند ذلك قوله فيكون فنسبة التكوين الى عيسى عليه السلام و
ترتبه على نفخه يكون على وجه التوهم فلولا ان في الامر اي امر عيسى بحسب اصل خلقته
توهما وتحققا ما قبلت هذه الصورة الكلامية التي وقعت في بيان معجزاته
هذين الوجهين اي وجهي التحقيق والتوهم بل لها اي لتلك الصورة الكلامية
هذان الوجهان لان النشأة العيسوية تعطي ذلك كما عرفت وخرج عيسى
اي ظهر من التواضع الى ان شرع على بناء الفاعل اي شرع عيسى لامته ان
يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون متواضعون جاعلون لانفسهم حقيرا
منقادا وان احدهم اذا لطم خده وضع الخد الاخر لمن يلطمه
اي لا يكون بصدد الانتقام ولا يرتفع عليه اي على اللاطم ولا يطلب القصاص

منه بهذا من جهة امه اذ المرأة لها السفل فلها التواضع وانما قلنا المرأة
لها السفل لانها تحت الرجل حكما اى ادون منه في الاحكام الشرعية
وغيرها ولذلك ترى جعل نصيبه ضعف نصيبها في قوله للذكر مثل حظ الانثيين
وشهادة اثنتين منها بشهادة واحد منه وحسا وهو ظاهر وما كان
فيه اى في عيسى من قوة الاحياء والابراء فمن جهة نفخ جبريل عليه السلام
حال كونه متمثلا في صورة البشر فكان عيسى عليه السلام يحيى الموتى
حين تلبسه بصورة البشر ولو لم يأت جبريل حين النفخ في مريم في صورة
البشر واتى في صورة غيرها من صور الاكوان العنصرية من حيوان او
نبات او جماد لكان عيسى لا يحيى الموتى الا حين يتلبس بتلك الصورة اى
يتمثل بتلك الصورة التى اتى فيها جبريل ويظهر فيها ولكن مع الصورة البشرية
من جهة امه فيتلبس عيسى بتلك الصورة انما يجب بقدر ما يمكن ان يجتمع مع
الصورة البشرية وذلك لان ظهور خواص الوالدين واحكامهما في الولد انما
هو بحسب تكونه على صورتهما الا ترى ان البغل المتولد من الفرس والحمار
انما يجرى عليه احكام الفرس من حسن الجري وشدة العدو لما فيه من
الصورة الفرسية وكذلك خواص الحمار يوجد فيه لما فيه من صورة الحمارية
ولو اتى جبريل بصورته النورية الخارجة عن طبائع العناصر والاركان اى
المرتفعة عنها الا عن الطبيعة مطلقا اذ هو طبيعي نوري لا يخرج عن الطبيعة
مطلقا اذ هو طبيعي نوري لا يخرج عن طبيعة النورية وان خرج من العناصر
والاركان وذلك لان جبريل سلطان العناصر وهو ان يظهر في السموات السبع

وما

وما تحتها من العناصر والعنصريات لاهلها باى صورة شاء من صورها
بحسب الموطن والمقام والمناسبة واستعداد من ظهر له وان يخرج عن
صورها بالترقي عنها والرجوع الى صورته الاصلية الطبيعية النورية فان
صورته الاصلية غير عنصرية بل طبيعية نورية ما بين الفلك الثامن والسابع
وليس له ان يخرج عن هذه الطبيعة التى هى له بالاصالة بالترقي الى
ما فوقها وهذا معنى ما روى انه لا يتعدى سدرة المنتهى فان السدرة هى منتهى
السابع صعودا والثامن هبوطا لكان عيسى لا يحيى الموتى الا حين يظهر في
تلك الصورة الطبيعية النورية لا الصور العنصرية ظهورا مجامعا مع الصورة
البشرية فيكون طبعه نورية غير عنصرية في صورة بشرية فكان يقال فيه اى في
عيسى عند احياء الموتى انه هو اى جبريل لطبيعته النورية الغير العنصرية
لا هو بصورته البشرية وتقع الحيرة في الناظر اليه هل هو جبريل او ليس هو
بجبريل كما وقعت الحيرة في العاقل عند النظر الفكرى اذ راى شخصا بشريا
اى على صورة البشر من نوع البشر يحيى الموتى وهو اى احياء الموتى من
الخصائص الالهية التى لا يكون لغير الله بالصناعات العملية والاعمال الطلسمية
فان غاية ما يمكن اربابها عليه تهيئة مادة قابلة وتركيب اركان معينة
بمقادير متزنة بالميزان الذى عندهم حتى يفيض عليها نفس من المبدا او
رأى الميت حيا صورة لا حقيقة لا احياء ما مات بعد ما كان حيا حقيقة وهو
المراد باحياء الموتى فان ذلك مما لا كلام لاحد عليه اصلا احياء النطق
منصوب على انه مفعول مطلق لقوله يحيى الموتى او مرفوع على انه بيان وتفسير

للضمير المرفوع والمراد باحياء النطق اما الاحياء الذى يوجب نطق الجسم الميت
او الذى يحصل بنطق المحيي ودعائه وقوله قم باذن الله وعلى الاول فهو اما
بيان للواقع على ما روى في قصة انه احيى سام بن نوح فنطق وشهد بنبوته ثم
رجع الى حالته ومعنى قوله لا احياء الحيوان لا احياء الحيوان الذى يمشى ويأكل
ويبقى حيا مدة فحاصله ان الاحياء الواقع من عيسى في الكل هذا وانما تقيد
الاحياء ليصير من الخصائص الالهية وفيه ان احياء الجثث مطلقا سواء كانت
جثث الحيوانات الناطقة او غيرها من الخصائص الالهية فاذا ظهر على يد احد
فانما هو معجزة او كرامة او استدراج اجراه الله على يده واما احياء الحيوان بتهيئة
المادة قابلة لفيضان الحيوة من المبدا فليس من الخصائص الالهية لمكن ان
يحصل بالتعملات الصناعية وغيرها وعلى الثانى ايضا يحتمل ان يكون بيانا للواقع
فان احياء سام بن نوح كان بنطقه ودعائه وان يكون تقييدا فان الاحياء
بمجرد النطق والدعاء من الخصائص الالهية لا احياء الحيوان بتهيئة المادة لفيضان
الحيوة عليها والذى يخطر بالبال ان المراد باحياء النطق احياء لا يظهر من الحى
اثر من اثار الحيوة الا النطق وباحياء الحيوان ان يحصل فيه مزاج معتدل مستوى
بحيث ان يظهر فيه الخواص الحيوانية كلها على الطريقة المعهودة كالمشى والاكل
والشرب والبقاء مدة طويلة وغير ذلك بقى ذلك العاقل الناظر حائرا اذ يرى انه
بشر او اذ يرى الصورة بشرا متلبسا بالاثر الالهى الذى هو من خصائصه
وهو الاحياء ممنا فادى الناظر بعضهم فيه اى في الشخص البشرى المحيي للموتى الى
القول بالحلول اى حلول الله في صورة البشرية وانه اى وادى القول بانه هو الله سبحانه

بما

بما احيى به من الموتى يعنى الحكم بالالهية انما هو باعتبار ما حل فيه لا باعتبار صورته
ولذلك القول بالحلول وبانه هو الله من حيث ما حل فيه نسبوا الى الكفر والكفر
مطلقا هو الستر والمذموم منه ستر الحق بالباطل وانما صار قولهم بالحلول سببا
لنسبتهم الى الكفر لانهم لما ذهبوا الى القول بالحلول ستروا الله الذى احيى الموتى
اى حكموا باستتاره بصورة بشرية عيسى لان الحال لا محالة مستتر بما حل فيه و
لذلك كفرهم الله سبحانه فقال لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم فجمعوا
بين الخطاء والكفر في تمام الكلام كله لا في اجزائه وانما قلنا الجمع بين الخطاء و
الكفر في تمام الكلام لا في اجزائه لانه اى الجمع بينهما لا يتحقق بقولهم المسيح هو الله
او الله هو المسيح فقط فانه ان حمل على ان هوية الحق سبحانه هى التى تعينت و
ظهرت بالصورة المسيحية كما ظهرت بصور العالم كلها من غير ان يلاحظ فيه
معنى الحصر فهو صدق لا شك فيه وان لوحظ فيه معنى الحصر فهو كفر وستر لما هو
الحق عليه من عموم سريانه في الموجودات كلها وان حمل على ان الهوية الالهية
حالة في الصورة المسيحية فهو ايضا كفر اذ ظهورها في الاشياء ظهور المطلق
في المقيد لا ظهور الحال في المحل فليس فيه الا الكفر على بعض التقادير و
كذلك الجمع بينهما لا يتحقق بقولهم ابن مريم فقط لانه ابن مريم بلا شك فليس فيه
كفر ولا خطاء اصلا فالجمع بينهما انما هو في مجموع الكلام لانهم ضمنوا المسيح الالهية
واعتقدوا انه في ضمنه على وجه الحلول فعدلوا حال كونهم متلبسين بالتضمين
اى بجعل الله من حيث هو احيى الموتى في ضمن المسيح ونسبة الاحياء اليه من الله
المضمن في صورة المسيح من حيث انه احيى الموتى الى الصورة الناسوتية

البشرية المسيحية فالنهم منه ان الله من حيث انه احيى الموتى انما هو الصورة
المسيحية وفى ذلك خلاف معتقدهم فهو خطاء منهم ما عمدوه ولكن لزم من كلامهم
وفى ذلك العدول انما يظهر بقولهم ابن مريم حيث اجروه على المسيح المحمول على
الله المحيى للموتى وهو من حيث صورته الناسوتية ابن مريم بلا شك لا من حيث
ما احيى به الموتى فيتبادر الى الفهم انه من حيث صورته الناسوتية محمول على
الله فيتخيل السامع انهم نسبوا الالوهية واثبتوها للصورة وجعلوها هى الموصوف
بها وهو الله عين الصورة المسيحية وما فعلوا ذلك عن قصد بل توهمه
السامع من كلامهم بل جعلوا الهوية الالهية ابتداء اى فى ابتداء كلامهم حيث
قالوا ان الله هو المسيح حالا فى صورة البشرية هى ابن مريم لا ما حل فيها ففصلوا
بين الصورة والحكم اى الالهية التى هى المحكوم بها فانهم ما حكموا بها على الصورة
بل على ما حل فيها الا انهم جعلوا الصورة عين الحكم اى الالهية بل عين الموصوف بها
ثم انه رضى الله عنه لما بين انهم فصلوا بين حكم الالهية والصورة المسيحية
شبه هذا الفصل بفصل جبرئيل بين النفخ والصورة البشرية فقال كما كان جبرئيل
فى صورة البشر ولا ولا نفخ منه فى مريم ثم نفخ فيها ففصل بين الصورة البشرية
والنفخ حيث تخلف النفخ عنها ولكن كان النفخ صادرا من الصورة آخرا فقد
كانت الصورة ولا نفخ منها فما هو اى النفخ من حدها الذاتى الذى لم ينفك
عنها ولا لازمها الخارجى كذلك ثم انه لما اختلف اهل العلماء اهل النظر فى
امر عيسى عليه السلام وكان له وجوه متعددة اختلف آراءهم فيه فوقع الخلاف
بين اهل الملل فى عيسى ما هو فمن ناظر فيه من حيث صورته الناسوتية الجسمانية

الانسانية البشرية فيقول هو ابن مريم ومن ناظر فيه من حيث الصورة المتمثلة
البشرية التى تمثل بها جبرئيل حين النفخ فينسبه لجبرئيل ومن ناظر فيه من حيث ما
ظهر عنه من احياء الموتى الذى هو من الخصائص الالهية فينسبه الى الله بالروحية
فيقول روح الله اى به ظهرت الحيوة فيمن نفخ فيه من الموتى فتسميته روحا انما هى
باعتبار ظهور الحيوة به واختصاصه بالله لان تعدية الحيوة الى ما لا تعلق به
كالبدن من الخواص الالهية وقد اختلف فى جهة الالهية دون الاوليين
لغموض النظر فيها فمنهم من قال هو الله ومنهم من قال هو ابن الله على الكلام
المشهور بين المسيحيين فتارة يكون الحق فيه متوهما اسم مفعول من حيث
يصدر منه الصفات الالهية من الاحياء والابراء وغيرهما وتارة يكون الملك
فيه متوهما حيث يشاهد فيه الصفات الروحانية والملكات الملكية
وتارة يكون البشرية للحقيقة الانسانية لا الصورة الملكية فيه متوهمة
حيث يظهر منه الافعال البشرية كالاكل والشرب وغيرهما وايراد التوهم
ههنا على سبيل المشاكلة ان كان مقابلا للتحقق واذا اريد به ادراك المعنى
الجزئى فيمكن ان يتكلف له وجه فى جميع هذه الصور فيكون عند كل ناظر بحسب
ما يغلب عليه فى اعتقاده حين مشاهدته حقا كان او باطلا فهو عند اهل
الحق كلمة الله باعتبار حصوله من نفخ جبرئيل وهو روح الله باعتبار مبدائيته
للاحياء كما قال تعالى فيهما وكلمته القاها الى مريم وروح منه وهو عبد الله باعتبار
صورته البشرية كما قال انى عبد الله آتانى الكتاب وليس فى ذلك الخلاف
والاختلاف لتعدد الوجوه فى الصور الحسية لغيره اى لغير عيسى من بنى نوعه

اذ ليس شخص مثل عيسى منسوبا الى جبرئيل بل كل شخص منسوب الى ابيه الصورى
لا الى النافخ روحه حال كون ذلك النافخ متمثلا فى الصورة البشرية ضرورة
انه ليس لاحد غير عيسى نافخ كذلك على ان يكون الجار والظرف مستقرا او لا الى النافخ
روحه فى صورة البشرية فانه فى غير عيسى غير مشهود وعلى هذا يكون الجار والظرف
لغوا للنفخ وانما قلنا ليس لغير عيسى نافخ متمثل فى صورة بشرية اذ ليس النافخ
فى صورة مشهود فان الله اذا سوى الجسم الانسانى كما قال تعالى بشرا الى هذه
التسوية فاذا سويته نفخ فيه هو سبحانه تعالى من روحه لا بواسطة جبرئيل فى صورة
بشرية كما قال ونفخت فيه من روحى فنسب الروح فى كونه اى وجوده حيث قال
ونفخت فيه اذ نفخ الروح هو تكوينه فيه وعينه اى فى ذاته حيث قال من روحى
فنسب وجود الروح وذاته اليه تعالى لا الى جبرئيل متمثلا بالصورة البشرية ففى كل
شخص انسانى غير عيسى التسوية متقدمة على نفخ الروح والنافخ هو الله سبحانه بلا واسطة
جبرئيل فى صورة بشرية وعيسى ليس كذلك لانشاء الامرين فيه فانه اذ رحبت تسوية
جسمه وصورته البشرية بالنفخ الروحى اى فى النفخ الروحى فاذا اندرجت التسوية فى
النفخ كانا معا وعلم ان ذلك النفخ كان من جبرئيل فى صورة بشرية او يراد بالنفخ الروحى
النفخ الصادر من جبرئيل فانه ايضا روح وغيره اى غير عيسى كما ذكرناه آنفا من تقدم
التسوية على النفخ وكون النافخ فى صورة بشرية لم يكن مثله ولما انجر كلامه رضى الله عنه
الى الحكم على عيسى عليه السلام بانه كلمة الله اراد ان ينبه على ان هذا الحكم عام لكل
موجود لا اختصاص له بعيسى كما كان لبعض توهمات الناظرين فيه اختصاص به
فقال فالموجودات كلها روحانية او مثالية او جسمانية كلمات الله التى لا تنفد

اى لا تتناهى وانما سميت كلمات الله فانها صادرة عن قول كن وكن
كلمة الله فسمى ما صدر عنها بالكلمة تسمية للمسبب باسم السبب وربما يذكر
للتسمية بها وجه آخر وهو ما اشتهر فيما بينهم من ان الكلمات الوجودية هى تعينات
واقعة على النفس الرحمانى كما ان الكلمات اللفظية تعينات واقعة على
النفس الانسانى واذا كان كلمة كن كلمة الله فهل ينسب تلك الكلمة اليه
بحسب ما عليه فى مقام الجمع من التنزه عن ان يكون كلامه من مقولة الصوت
والحرف فلا يعلم حينئذ ماهيتها اى ماهية كلمة كن لان فى ذلك المقام لا امتيازه
بين الذات والصفات فكما لا يعلم حقيقة الذات لا يعلم ماهية الصفات
ايضا او ينسب اليه حين نزل هو تعالى من موطن المثال او الخيال او الحس
الى صورة من يقول كن فيكون قول كن المركب من هذه الحروف حقيقة تلك
الصورة التى نزل الحق سبحانه اليها وظهر فيها بحسبها لا للحق الظاهر فيها الا انها
على اتحاد الظاهر والمظهر فوقع الخلاف فى كلمة كن كما وقع فى عيسى فبعض العارفين
يذهب الى الطرف الواحد اى طرف كان فينسب مثلا كلمة كن الى الله سبحانه وبعضهم
الى الطرف الآخر المقابل فينسب كلمة كن الى العبد وبعضهم يحار فى الامر اى
فى امر كلمة كن ونسبتها او فى الامر الذى هو كلمة كن فانها صيغة امر ولا يدرى
الى اى من الطرفين ينسبها وهذه اى نسبة كلمة كن الى الحق او العبد مسئلة لا يمكن
ان يعرف كما هى عليه الا ذوقا ووجدانا كما تريد حين تلك نملة تحت قدمه وقال لم
من قتلها نفخ فى النملة التى قتلها فحييت النملة فعلم ابو يزيد عند ارادة
ذلك النفخ بمن ينفخ به او ينفخ فكان مع عيسى المشهد والمقام مستمدا

من روحانية عيسى عليه السلام وفيه اشارة الى ان كل من يحصل له هذا المقام يكون
بواسطة روحانيته فعلم ان الاحياء ليس مختصا بعيسى وما ذكر من الاحياء
فهو احياء صورى بحيوة كونية عرضية سفلية ظلمانية واما الاحياء المعنوي
يعني احياء النفوس البشرية المستهلكة في ظلمات الجهل بالعلم فتلك الحيوة اى ثمرة ذلك
الاحياء ونتيجته تلك الحيوة الالهية الدائمة العلية النورية التي قال الله فيها
اومن كان ميتا اى بموت الجهل فاحييناه بالحيوة العلمية وجعلنا له نورا
اى علما يمشى به في الناس فكل من احيى نفسا ميتة بموت الجهل بحيوة علمية في
مسئلة خاصة متعلقة بالعلم بالله في ذاته وصفاته وافعاله وانما قيدها لان
العلم بما عداه لكونه والجهل سواء فقد احياه بها وكانت تلك الحيوة له نورا
عليا يمشى به يتلبسه في الناس اى بين اشكاله اى امثاله فان الشكل لغة هو
المثل ومعنى المماثلة انما يكون في الصورة فقط فانه بحسب المعنى متميز عنهم
بذلك النور فهو يمشى بينهم وهم محرومون منهمكون في جهالاتهم ولا يبعد ان يقال
معنى يمشى في الناس ينفذ بنوره العلمي في حقايقهم وبواطنهم فيعلم ما لا يعلمون
من انفسهم ولما ذكر ان الموجودات كلها صادرة عن كلمة كن وهى اما منسوبة
اليه تعالى بحسب ما هو عليه في حد ذاته او بحسب نزوله الى صورة من يقول كن
وهو الانسان الكامل اكده بقوله فلولاه لم يصدر عنه بعض الموجودات بواسطة
كلمة كن المنسوبة اليه تعالى بحسب ما هو عليه ولولانا يعني الافراد الكاملين من
الانسان لم يصدر عنه تعالى بواسطة كلمة كن المنسوبة اليه تعالى بحسب نزوله
اليهم البعض الاخر من الموجودات لما كان الذي كانا يعني لما وجد ما وجد

نعبد

لان الموجودات منحصرة في هذين القسمين فانا معشر الكاملين اعبد
اى عباد مطيعون له ممتثلون امره لنا بقوله كن حقا وان الله مولانا و
سيدنا فيجب علينا الطاعة فيما امرنا به وانا عينه فاعلم اذا ما قلت انسانا
انسانا اى كاملا فان ما عدا الكامل ليس انسانا حقيقة وانما حكم بعينية الانسان
الكامل لان كماله لا يتيسر الا بالفناء جهة خلقيته في جهة حقيته فلا تحجب على البناء
للمفعول اى لا تحجب عن شهود هذه العينية بانسان اى بالصورة الانسانية
والهيئات البشرية فقد اعطاك الله سبحانه برهانا على تلك العينية وهو ان كلمة
كن منك بمنزلة كلمة كن منه فكن حقا بالفناء وجهة خلقيتك في حقيته وكن
خلقا بنا بالبقاء مقام العبودية بحسب الصورة تكن جامعا بين جهتي الحقية والخلقية
وواسطة بين الحق والخلق في تكوين باسمائه اى تجلياته الذاتية والاسمائية
رحمانا اى عام الرحمة على العالمين اذ بواسطتك يحصل لهم ما يحصل من الكمالات
الدينية والدنيوية وغذ خلقه بك لجامعيتك والواسطة خلقه منه سبحانه باستفاضة
الوجود والكمالات منه وافاضتها عليهم تكن روحا اى راحة وتنفيسا لهم عن
كرب العدم والنقصان وريحانا يتنشقون منك روايح الحيوة العلمية
والكمالات الوجودية فاعطيناه بالفناء فيه والرجوع اليه ما يبدو منا من الوجود
والكمالات به اى بتجلياته فينا بحسب حقايقنا واستعداداتنا واعطانا ايانا
بعد الفناء ما اثبتناه فيه عند الفناء فيه فصار الامر اى المعطى له مقسوما
باياه وايانا اى به وبنا فتارة هو سبحانه المعطى له وتارة نحن او صار الامر
المعطى مقسوما باعطيناه اياه وبما اعطيه ايانا وانما اتى بالضمير المنصوب

م ان الظاهر المجرور لانه حكاية عن الضمير المنصوب المنفصل الذي هو مفعول
للاعطاء فلما ترك الفعل صار منفصلا فاحياه اى جعله سبحانه موصوفا بالحيوة
الشريفة العلمية المظهرية الحادثة الذي يدري ويعلم الامور بتجلى وتجلت اشالى
وهو انا واشالى يجيئ ظهر انا باسنا وجعلناه موصوفا بهذه الحيوة واما الحيوة
العلمية العزيز المظهرية فهي لازمة لذاته سبحانه ازلا وابدا لا مدخل لنا في اتصافه
بها وفى ذلك الاحياء انما كان حين احيانا بتجليه علينا بالحيوة العلمية فانصبغت
فينا تحدث لها نسبة مخصوصة لخصوص قابلياتنا فهي ماخوذة مع تلك النسبة
حادثة واتصاف الحق بها انما هو فينا فنحن جعلنا موصوفا بها وهذا هو المراد
باحيائه سبحانه وكنا على سبيل الاستمرار ظاهرين فيه اى في مرآة وجوده تارة اكوانا
اى مكونين مبتدعين في مرتبة الارواح وتارة اعيانا ثابتة في مرتبة العلم وتارة
ازمانا اى ذوى ازمان في الزمانيات وليس الحق بدايم اى بدايم التجلى فينا بالتجلى
الشهودي وان كان دايم التجلى بالتجلى الوجودي ولكن ذا كان اى التجلى الشهودي يكون
احيانا بحسب الاستعدادات التي تحصل لقلوبنا قال عليه السلام لى مع الله وقت لا
يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل ثم انه لما ذكر الشيخ رضي الله عنه ما استغربه العقول المحجوبة
من امتزاج النفخ الروحاني مع الصورة البشرية العيسوية تركيبا مادتها الجسمانية
اراد ان يزيل ذلك الاستغراب فقال ومما يدل على ما ذكرناه في امر النفخ الروحاني
وما نتج صورة البشر العنصري من ان المنفوخ بذلك النفخ وهو الملك المتوهم بصورة البشر
بالملاء الحقيق مادة لصورة البشر العنصرى العيسوى هو ان الحق سبحانه وصف نفسه
بالنفس الرحماني حيث قال على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم انى لاجد نفس الرحمن من

قبل اليمن ولا بد لكل موصوف بصفة ان يتبع ذلك الموصوف الصفة التي
اتصف بها جميع ما يستلزمه تلك الصفة فلا بد للحق الموصوف بالنفس اى يتبع
النفس الذي هو من صفاته جميع ما يستلزمه النفس وقد عرفت ان النفس في
المتنفس حقا كان او خلقا ما يستلزمه اى اى شئ يستلزمه النفس فمما يستلزمه
التنفيس من الكرب وقبول صور الحروف والكلمات لفظية كانت او غير لفظية
فلذلك قبل النفس الالهي صور العالم التي هي بمنزلة صور الحروف والكلمات
اللفظية للنفس الانساني فهو اى النفس الالهي لها اى لصور العالم كالجوهر الهيولاني
الجسماني للصور الجسمانية فكما ان الهيولى الجسمانية يقبل الصور الجسمانية كذلك
النفس الالهي يقبل صور العالم وليس النفس الالهي الذي يقبل صور العالم
الا عين الطبيعة الكلية العالية الفعالة للصور كلها ولكن لا مطلقا بل من وجه
وهو وجه باطنيتها التي هي الاحدية الذاتية الجمعية فان للنفس الالهي ظاهرا و
باطنا فهو من حيث ظاهره قابل للصور ومن حيث باطنه فعال لها ومن هذه
الحيثية سمى الطبيعة وهذه الحقيقة هي النفس الرحماني وكان تسميته بالطبيعة
بناء على انه مبدأ الفعل والانفعال فانه يوثر في التعينات باطنا ويتاثر
بها باعتبار تقيده بها واذا كان الكل عين الطبيعة فلا يبعد ان ما ينفخ جبرئيل
في مريم مادة للصورة البشرية العيسوية لانه اما روحاني او مثالي وهي على
كل تقدير فهو من صور الطبيعة فلا يستبعد ان يمتزج مع ماء مريم الذي هو ايضا
من صور الطبيعة ويصير المجموع مادة للصور العيسوية فالعناصر صورة من صور
الطبيعة وما هو فوق العناصر التي هي اصول المركبات العنصرية فوقية مرتبية

وما هو تحتها بحسب المكانة وان كان فوقها بحسب المكان فما تولد عنها اى عن العناصر كاعيان السموات السبع وارواحها فانها عنصرية كما يجئ فهو اى ما هو فوق العناصر وما هو متولد عن العناصر ايضا من صور الطبيعة وهى اى ما فوق العناصر باعتبار انها صور طبيعية الارواح العلوية التى فوق السموات السبع وهى الملائكة التى للعرش والكرسى وما فوقهما واما ارواح السموات السبع يعنى نفوسها المنطبعة فان عقولها ونفوسها المجردة من الصور الطبيعية النورية لا العنصرية واعيانها فهى عنصرية فانها من دخان العناصر المتولد عنها كما يتولد الاجزاء اللطيفة الدخانية عن النار فان الطف اجزاء النار هى التى تعلوها فى صورة الدخان فهذه دخان النار اجزاء لطيفة وكثيفة وكذلك فى دخان العناصر فمن كثيف دخانها خلقت اعيان السموات ومن لطيفه ارواحها وما يكون عن مادة كل سماء من الملائكة التى هى عمارها فهو مخلوق منها اى من مادتها كما ان آدم وبنيه الذين هم عمار الارض مخلوقون من الارض قال رضى الله عنه فى الباب الثالث عشر من الفتوحات خلق فى جوف الكرسى افلاكا فلكا فى جوف فلك وخلق فى كل فلك عالما منه يعمرونه وسماهم ملائكة فهم اى الملائكة المكونون من مادة كل سماء كلهم عنصريون ومن فوقهم من ملائكة العرش والكرسى ونفوسها المنطبعة والمجردة والعقول المسمون بلسان الشريعة بالملاء الاعلى كلهم طبيعيون ولهذا اى لكونهم طبيعيين وصفهم الله سبحانه بالاختصام اعنى يعنى بالصفة المنسوبة وصفهم الله الملاء الاعلى حيث قال تعالى ما كان لى من علم بالملاء الاعلى اذ يختصمون وانما كان كونهم طبيعيين مقتضيا لوصفهم

بالاختصام لان الطبيعة من حيث ظاهرها حاملة للصور المتقابلة وقابلة لها ومن حيث باطنها فعالة لها فيها قوة الفعل والانفعال والتاثير والتاثر ولا شك ان هذه الامور فيها متقابلة وليس المراد بالاختصام الا التقابل بحيث يقتضى كل واحد منهم خلاف ما يقتضيه الاخر فالتقابل الذى فى الاسماء الالهية التى هى النسب اللاحقة للذات الالهية باعتبار توجهها الى عالم الظهور انما اعطاه النفس فانه ان لم يمتد الوجود الحق من غيبه الاطلاقى الى مرتبة الظهور لم يتعين الاسماء ولا شك ان النفس انما هو الوجود الحق باعتبار هذا الامتداد فلو لم يكن النفس لم يتعين الاسماء فكيف يتحقق التقابل بينهما فعلم انه ما اعطى الاسماء الالهية التقابل الا النفس وكذلك لا يظهر هذا التقابل فى الخارج الا بالنفس فانه اذا لم يمتد الوجود على الماهيات الممكنة لم يظهر التقابل بين الاسماء بظهور آثارها المتقابلة ولما ذكر ان التقابل الذى بين الاسماء انما اعطاه النفس لا الذات من حيث هى نوره واوضحه بقوله الا ترى الذات الخارجة عن هذا الحكم اى حكم النفس كيف جاء فيها الغنى عن العالمين ولا شك ان فى مرتبة الغنى وهى مقام الاحدية الذاتية لا تقابل الاسماء لعدم تعينها فضلا عن تقابلها فلهذا اى لغنى الذات عن العالمين خرج العالم على صورة من اوجدهم او وجدهم اورد ضمير ذوى العلم تغليبا او بناء على ان الكل ذوو العلم نظرا الى اهل الكشف وليس الموجد الا النفس الالهى لان الذات البحت لها الغنى عن نسبة الايجاد وليس ايجاد النفس الالهى للاشياء الا ظهوره مصورا بالصور فى الوجود مراتبه ظاهرا وباطنا الا النفس الالهى فيما فيه اى النفس بما فيه من الحرارة

طبيعية كانت او عنصرية علا وبما فيه من اليبوسة ثبت ولم يتزلزل فالرسوب فى العالم الكبير للبرودة والرطوبة كذلك فيما يأتى من العالم الصغير الذى هو الانسان الا ترى الطبيب اذا اراد سقى دواء لاحد ينظر فى قارورة مائه فاذا راى رسوب علم ان النضج قد استعداد اخلاط المزاج للصلاح فيتصرف الطبيب فيها قد عمل فيقتضيه الدواء ليسرع الدواء فى النجح اى اصابة الطلبة التى هى اصلاح المزاج وانما يرسب فى القارورة لرطوبة وبرودة الطبيعة فالرطوبة والبرودة كما يقتضيان الرسوب والتسفل فى العالم الكبير كذلك يقتضيانهما فى عالم الكبير ثم ان هذا الشخص الانسانى اى شخص كان عجن الحق سبحانه طينته بيديه الجمالية والجلالية او الفاعلية والقابلية وهما متقابلتان وان كانت كلتا يديه يمينا مباركا فى مصدرية الرحمة واللطف فان وجود الغضب والقهر لرحمة عليهما فلا خفاء بما بينهما من الفرقان ولو لم يكن ذلك الفرقان الا كونهما اثنين اعنى يدين فان الاثنينية نسبة يقتضى اختصاص كل من طرفيها بامر لا يوجد فى الاخر وفى ذلك فرقان بين وانما عجن طينته بيديه المتقابلتين لانه لا يوثر فى الطبيعة الا ما يناسبها اى الطبيعة وهى متقابلة فجاء باليدين المتقابلين ليحصل المناسبة بين الموثر والموثر فيه ولما اوجده باليدين سماه بشرا للمباشرة اللائقة بذلك الجناب المقدسة عن توهم التشبيه فان المباشرة حقيقة هى الافضاء بالبشرتين والبشرة هى ظاهر الجلد باليدين المضافتين اليه وجعل سبحانه ذلك الايجاد باليدين من مقتضيات عنايته بهذا النوع

الانسانى فقال تعالى لما امر الملائكة اسجدوا لآدم وقال تعيير المن ابى على السجود ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى موميا الى ان استحقاقه بسجود الملائكة انما هو لمخلوقيته باليدين استكبرت على من هو مثلك يعنى بالمثل عنصريا اى على من هو عنصرى مثلك فلا يكون استكبارك واقعا موقعه ام كنت من العالين عن العنصر فخرى بكان ان يستكبر وليست كذلك يعنى من العالين فلست حريا بالاستكبار ويعنى بالعالين من علا بذاته ان يكون فى نشأته النورية عنصريا وان كان طبيعيا فما فضل الانسان غيره من الانواع العنصرية الا بكونه بشرا باشره الحق سبحانه بيديه عند خلقه من طين فهو افضل نوع من كل ما خلق من العناصر ملكا كان او غيره من غير مباشرة باليدين المضافتين اليه سبحانه بل بيد واحدة فالانسان فى الرتبة اى رتبة الفضل والكمال بل فى شرف الحال ايضا فوق الملائكة الارضية والسماوية ايضا لانهم كلهم عنصريون مخلوقون بيد واحدة فلا لهم شرف حاله ولا رتبة كماله والملائكة العالون خير فى شرف الحال فى الجمعية والكمال من هذا النوع الانسانى بالنص الالهى يعنى قوله ام كنت من العالين قال الشيخ رضى الله عنه فى فتوحاته المكية انى رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم فسالته ان الانسان افضل ام الملائكة فقال صلى الله عليه وسلم اما علمت بان الله يقول من ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى ومن ذكرنى فى ملاء ذكرته فى ملاء خير منهم ثم قال عليه السلام وكم من ملاء ذكر الله فيهم وانا بين اظهرهم ففرحت بذلك اذا كان العالم صورة النفس الالهى فمن اراد ان يعرف النفس الالهى فليعرف العالم فانه من عرف نفسه التى هى

العالم الصغير عرف ربه الذي ظهر بنفسه فيه اي في ربه فان العالم باعتبار
ظاهره والرب مظهره وهو باعتبار مرآتية الرب للمربوب ولما كان هذا
الكلام محتملا لاعتبار مظهرية العالم وظاهرية الرب دفعه بقوله اي العالم
ظهر في النفس الرحماني وفي النسخة المقروة على الشيخ رضي الله عنه في نفس الرحمان
الذي نفس الله تعالى به عن الاسماء الالهية ما تجده اي الكرب الذي تجده الا
من عدم ظهور آثارها وذلك التنفيس انما يكون بظهور آثارها فما من الله
على نفسه بكون العالم حين ازال كربه وكرب اسمائه بما اوجده في نفسه نفخ
العالم من صور اعيان الموجودات التي هي مظاهر الاسماء وآثارها فاول
اثر كان للنفس وهو التنفيس عن الكرب انما كان في ذلك الجناب اي
الجناب الالهي ثم لم يزل الامر ينزل بتنفيس العموم الى آخر ما وجد وسوى الا
فما يحصل به من التنفيس اكثر مما يحصل لغيره ولكن لا تتناهى تلك التنفيس
النفس ابد الآباد لعدم انتهاء تجلياته سبحانه دنيا وآخرة فالكل اي
الحقايق كلها في عين النفس الالهي كالضوء في ذات الغلس وهو ظلمة آخر
الليل والمقصود تشبيه المجموع المركب من الحقايق والنفس بالمجموع الممتزج من
الضوء والغلس ووجه الشبه ان الضوء بدون الغلس نور صرف لا يمكن
ادراكه وكذلك الظلمة المحضة لا يدرك والممتزج منهما وهو الضياء يتعلق
به الادراك وكذلك النفس من غير تقيده بالحقايق لا يدرك لصرافة نوريته
والحقايق من غير تلبسها بالنفس لا يدرك لكونها من هذه الحيثية ظلمة محضة
والمجموع المركب منهما يتعلق به الادراك فظهر من هذا التقرير انه ليس المراد

من هذا الكلام تشبيه الحقايق بالضوء والنفس بالغلس بل يريد ان تشبيه الحقايق
بالغلس وتشبيه النفس بالضوء اظهر وان امكن ان يتكلف للاول ايضا وجه والعلم
بالبرهان الكشفي بان يكون المعلوم هو البرهان الكشفي ويحتمل ان يكون
معناه والعلم بما ادعيناه من ان الكل في عين النفس البتة حاصل بسبب
البرهان الكشفي عليه في سلخ النهار اي في آخر نهار الظهور وهو مرتبة الانسان
لما ورد في الحديث من ان آدم انما خلق في آخر ساعة من يوم الجمعة ولكن
العلم بذلك البرهان ليس حاصلا لكل انسان بل لمن نعس اي عطل حواسه
الجزئية عن التوجه بمتعلقاتها المتعددة المتكثرة المانعة عن مشاهدة الوحدة
وصار احدي الهم والهمة في التوجه الى الحق المطلق فيرى الذي قد ذكرته
وهو من نعس نائم الموصول فاعل يرى ومفعوله رؤيا يدل على النفس
اي يرى الناعس عن المحسوسات رؤيا تدل على التنفس عن كرب الاحتجاب
بها وهذه الرؤيا انما هي مشاهدة سريان نفس الرحمن في الحقايق كلها وانما
سماها رؤيا لانها مرئية في حال النعاس وان لم تحتج الى التعبير ولامكان ان يكون
تلك المشاهدة في صورة مثالية تحتاج الى التعبير فيريحه اي يريح العلم بالبرهان
الناعس من كل غم كاين في وقت تلاوته سورة عبس والمراد بتلاوته اياها
تحققه بالعبوس المفهوم منها ثم استشهد على ما ذكر بقصة موسى عليه السلام
ولقد تجلى الحق سبحانه للذي قد جاء في طلب القبس انه التجلي الصوري المثالي
فرآه نارا في صور مطلوبه حال كونه مستجمعا شرايط التجلي من التوجه التام
الى الحق سبحانه والانقطاع عما سواه وهوية الحقيقة نور سار في الملوك

اي الكمل الذين هم سلاطين نهار الكشف وفي العسس اي السالكين السائرين
في ليالي ظلمة الحجاب فاذا فهمت مضمون مقالتي هذه وهو ان التجلي في
صورة ما يطلبه العبد المتجلى له انما يقع اذا كان مستجمعا لشرايط التجلي فعلم
بانك في حال الحجاب منيس بغير فاقد للتجلي لفقدان شرايطه وانما تجلى
الحق سبحانه لطالب القبس في صورة النار لانه كان احدي الهم والهمة
في طلبها فوقع التجلي في صورتها ليكون اوقع في نفسه ولهذا لو كان يطلب
غير القبس لرآه اي الحق المتجلي فيه اي في غير القبس لا في القبس وما
نكس رأسه خجلا من عدم فوزه بذلك التجلي واما هذه الكلمة العيسوية
لما قام لها الحق في مقام حتى نعلم بصيغة المتكلم ويعلم بصيغة الغيبة فالاول
اشارة الى قوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين والثاني
الى قوله تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم
ويعلم الصابرين والمراد بمقام حتى نعلم ويعلم مقام الاختبار المفيد للتحقق بتجدد
العلم وحصول الحادث من نوعي العلم استفهمها اي الكلمة العيسوية عما نسب
اليها او الى امها من الالوهية ليعلم بعلمه الاختباري هل هو حق واقع بقوله
وامره ام لا مع علمه الاول الازلي بما وقع منه ذلك الامر اي الامر باتخاذهما
آلهين والقول بالاتحاد فقال تعالى له أانت قلت للناس اتخذوني
وامي الهين من دون الله فلا بد للمخاطب في مقام الادب من الجواب
للمستفهم وان كان عالما بانه يعلم ما يجيب به لانه لما تجلى في هذا المقام اي
مقام الاختبار في هذه الصورة اي صورة السوال عن قوله للناس اتخذوني

وامي الهين علم ان مقصود المستفهم انما هو العلم المتجدد الاختباري لا العلم
مطلقا ليحيل العلم عليه فلا جرم اقتضت الحكمة الجواب في صورة التفرقة
بين الحق والخلق والتنزيه والتشبيه حيث فرق بين المستفهم والمجيب و
اقام كل واحد في مقامه لكن لا بحيث يحجبه ذلك الجواب عن مشاهدة عين
الجمع بل انما وقع بعين الجمع بين الحق والخلق والتنزيه والتشبيه فيشاهد
ان الحقيقة واحدة يسمى باعتبار مقام التنزيه حقا وباعتبار مقام التشبيه
خلقا فقال عيسى عليه السلام وقدم التنزيه المفهوم من التسبيح سبحانك
فحدد اي بعد ما نزه بالتسبيح حدد بالكاف الذي يقتضي المواجهة
والخطاب اللذين هما يقتضيان التشبيه والتحديد فجمع في هذه الكلمة بين
التشبيه والتنزيه ثم قال عليه السلام ما يكون لي من حيث انا ملاحظ لنفسي
فقط دونك اي دون ان الاحظ انك الظاهر بصورة نفسي انت و
هذا لسان التفرقة ان اقول ما ليس لي بحق اي ما يقتضيه هويتي الغيبية
وعيني الثابتة ولا ذاتي الموجودة خارجا ان كنت قلته فقد علمته
لانك انت القائل في صورتي بمقتضى قرب الفرايض ومن قال امرا فقد
علم ما قال وانت اللسان الذي اتكلم به بمقتضى قرب النوافل فانت
الفاعل والآلة ايضا وهذا لسان الجمع كما اخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن ربه في الخبر الالهي والحديث القدسي الوارد في قرب النوافل فقال
تعالى كنت لسانه الذي يتكلم به فجعل هويته عين لسان المتكلم ونسب الكلام
الى عبده كما يقتضيه قرب النوافل فان الفاعل في قرب النوافل انما هو العبد

للحق آه ولما كان مقامه يستوعب الفريقين اشار الى ذلك بقوله ثم تمم العبد
الصالح الجواب بقوله تعلم ما في نفسي والمتكلم بهذا القول هو الحق كما يقتضيه قرب
الفرايض وعيسى عليه السلام آلة للحق في هذا التكلم وكذا المتكلم بقوله ولا اعلم
ما فيها هو الحق لكن من حيث التعين العيسوي ولما كان المتكلم بقوله تعلم ما في
نفسي هو الحق يكون ضمير التكلم فيه كناية عن الحق سبحانه فيكون النفس نفسه
فيكفي في قوله ولا اعلم ما فيها ارجاع الضمير المجرور الى النفس ولا حاجة الى التصريح كما في
القرآن حيث قال ولا اعلم ما في نفسك او المراد اني لا اعلم ما في نفسي فكيف اعلم ما في
نفسك فنفى العلم عن هوية عيسى بل عن نفسه من حيث هويته لا من حيث انه
اي عيسى قائل وذو اثر فانه من هذه الحيثية هو الحق لا غير انك انت علام
الغيوب فجاء بالفصل والعماد وهما اللفظتان تاكيدا للبيان اي بيان الحكم
بانه هو علام الغيوب على وجه يفيد انحصار المحكوم به فيه واعتمادا عليه اي
على ذلك البيان في اثبات المطلوب وانما اكده اذ لا يعلم الغيب الا الله فاذا حكم
عليه بانه يعلم الغيب ينبغي ان يكون على وجه يفيد التاكيد والانحصار فكلام
فيه فرق حيث ميز بين الحق والخلق وخص كلا منهما بحكم وجمع حيث رد الكل
الى الحق سبحانه وعلى هذا القياس التوحيد والكثرة والتوسعة والتضييق
المذكورة في قوله ووحد وكثر ووسع وضيق ثم قال عيسى عليه السلام متمما للجواب
ما قلت لهم اي للناس الا ما امرتني به فنفى اولا انه المتكلم النفي القول عن نفسه
مشيرا بهذا النفي الى انه ما هويته بل هو فان في الحق مستهلك تعينه في الوجود
المطلق فان القول مستحق لا محالة فالمنفي هو نسبته الى عيسى عليه السلام

واستفاء النسبة انما هو بانتفاء المنسوب اليه ثم اوجب القول بعد نفيه
ادبا مع المستفهم ولو لم يفعل كذلك اي لم يجمع بين النفي والايجاب لاتصف بعدم
علم الحقايق فانه لو اقتصر على النفي اخل بالصورة لثبوت القول له صورة ولو اقتصر
على الايجاب اخل بالحقيقة اذ لا قائل الا الله حاشاه من ذلك اي من عدم علم
الحقايق فان رتبة الكمال النبوي تأبى ذلك فقال تفسيرا وبيانا لايجاب القول
الا ما امرتني به وانت المتكلم بهذا الكلام على لساني كما يقتضيه قرب الفرايض
وانت لساني كما يقتضيه قرب النوافل فانظر الى هذه التثنية اي تثنية
الفرق بالجمع والتنزيه بالتحديد والوحدة بالكثرة والسعة بالضيق والنفي
بالايجاب وقرب الفرايض بقرب النوافل الروحية اي الصادرة من
عيسى الذي هو روح الله صورة والالهية حقيقة ما الطفها وادقها الا لاهلها
على الجمعية الكمالية وصحح بعض الشارحين التنبية بالنون تفعلة من النبا
لا بالثاء المنقوطة بثلث نقاط وقال التثنية بالثاء تصحيف ولا يخفى ان الاولى
بالحكم بالتصحيف عليها اولى كيف وهذه الكلمة صحح في النسخ المقروة
على الشيخ رضي الله عنه بالثاء المثلثة ثم بين الامر المامور به بقوله ان اعبدوا
الله فجاء بالاسم الله الجامع لجميع الاسماء لاختلاف العباد في العبادات
فلكل وجهة من تلك الاسماء هو موليها واختلاف الشرايع اي الطرق الموصلة
المسلوكة لهم فان كل طريق شريعة وان كان الكل داخلة تحت شريعة واحدة
وحمل الشرايع على الشرايع المختلفة التي للانبياء يخدشه ان عيسى عليه السلام
لا يامر امته الا بالعبادة على شريعة خاصة ولم يخص اسما خاصا دون اسم

آخر بل جاء بالاسم الله الجامع للكل اي لكل الاسماء ولكل العباد والشرايع ثم
قال عيسى عليه السلام تفصيلا له اي للاسم الله ربي وربكم ومعلوم ان نسبته
اي نسبة الاسم الله الى موجود بالربوبية ليست عين نسبته الى موجود آخر
لان لكل موجود خصوصية ليست لساير الموجودات يطلب اسما خاصا يربه
فلذلك فصل بالتشديد ما اجمله الاسم الله بقوله ربي وربكم بالكنايتين كناية
المتكلم وكناية المخاطب يعني المخاطبين فان في تفصيل المضاف تفصيل
المضاف ويجوز ان يكون فصل بالتخفيف اي فصل بعض الاسماء عن بعض
ثم اعاد رضي الله عنه قوله الا ما امرتني به لبيان ما يتعلق بمقام عبوديته فاثبت
عيسى عليه السلام نفسه مامورا ثانيا بعد ما نفاه اولا وليس عليه اثبات
مأموريته او ليست نفسه المامورة من هذه الحيثية سوى عبوديته اذ لا
يثبت الا من يتصور منه الامتثال الذي هو العبودية وان لم يفعل الامتثال
ولما كان الامر اي الحال والشان الذي يتصف به اهل المراتب ينزل عليهم ويتصفون
به بحكم المراتب اي بسبب ان المراتب يحكم به عليهم ويقتضيه لذلك ينصبغ كل
ظاهر في مرتبة ما حقا كان او خلقا بما يعطيه حقيقة تلك المرتبة من الاحوال والاحكام
فرتبة المامور اي المامورية لها حكم يظهر في كل مامور وذلك الحكم هو الانقياد
وعدمه اذا كان المامور مامورا بالامر الايجادي فقط او الايجادي والتكليفي
معا واما اذا كان مامورا بالامر التكليفي فقط فليس مامورا بالحقيقة هذا اذا كان
المامور هو العبد واما مامورية الحق سبحانه فانما يتحقق اذا كان دعاء العبد
بلسان الاستعداد فقط او به مع القول واما الامور بلسان القول فقط فليس

مامورا بالحقيقة ومرتبة الامر اي الامرية لها حكم يبدو في كل امر وهو الحكم على
المامور وانفاذه فيه فيقول الحق سبحانه قولا ايجاديا او ايجابيا مع
الايجادي اقيموا الصلوة فهو الامر والمكلف حقيقة والعبد المكلف
هو المامور به ويقول العبد بلسان الاستعداد سواء قارنه قول اللسان
ام لا رب اغفر لي فهو الامر والحق المامور فما يطلب اي الذي يطلبه الحق
من العبد بامره وهو الانقياد هو بعينه ما يطلب العبد من الحق بامره
اي دعائه فان العبد ايضا يقصد بدعائه الاجابة التي هي الانقياد من
الحق فمطلوب كل من الحق والعبد بامره هو الانقياد ولهذا اي لكون مرتبة
كل من المامور والامر بها حكم يظهر في اصحابها او لكون مطلوب كل واحد
من الحق والخلق هو الانقياد كان كل دعاء حقيقي مجابا بل كل امر حقيقي مطاعا
ولا بد من حصول الاجابة وان تاخر لفقدان شرط او وجود مانع كما يتاخر
ويتقاعد بعض المكلفين عن الاجابة والطاعة ممن اقيم في مقام التكليف
مخاطبا باقامة الصلوة مثلا فلا يصلي في وقت امر باقامتها فيه فيؤخر الامتثال
ويصلي في وقت آخر ان كان متمكنا من ذلك الامتثال بان يكون الامر الايجادي
واقعا فلا بد من الاجابة في الوقت المامور فيه ولو كان تاخير الامتثال
بالقصد والعمد فكيف اذا كان بالغفلة والنسيان ثم قال وكنت عليهم و
لم يقل على نفسي معهم كما قال ربي وربكم شهيدا ما دمت فيهم لان الانبياء شهداء
على اممهم ما داموا فيهم لا على انفسهم مع الامم فلما توفيتني ولما كان التوفي
ظاهرا في الاماتة وعيسى عليه السلام لم يمت بل رفعه الله الى السماء فسره رضي الله عنه

بقوله اى رفعتني اليك وحجبتهم عني وحجبتني عنهم فلم ابق متمكنا من الشهادة
عليهم كنت انت الرقيب عليهم باعتبار مقام الفرق في عين ذاتي بل في موادهم
واما باعتبار مقام الجمع ففي عين ذاته اذ كنت بصرهم الذي يقتضي المراقبة فشهد
الانسان نفسه شهود الحق اياه في مقام الفرق وانما جعله اى جعل عيسى الحق
مذكورا بالاسم الرقيب ولم يذكره مثل نفسه بالشهيد لانه عليه السلام جعل
الشهود له اى لنفسه فاراد ان يفصل بينه وبين ربه فيما يخبر به عنهما حتى
يعلم انه هو اى عيسى هو عيسى لا الحق بوجه لكونه عبدا ووجه العبودية التي
هي جهة التعين والتقيد غير وجه الربوبية والحقية وان الحق هو الحق
لا عيسى لكونه ربا وجهة الربوبية التي هي جهة الاطلاق غير جهة العبدية فجاء
لنفسه بانه شهيد وانما خصه بالشهيد لما سبق من ان الانبياء شهداء
على اممهم وجاء في الحق بانه رقيب فرقا بينه وبين الحق وقدمهم في حق نفسه
فقال عليهم شهيدا لا شهيدا عليهم ما دمت فيهم ايثارا لهم على نفسه في التقدم
كما يقتضيه مقام تواضع الكمل واشارة ايضا الى اختصاص شهادته لهم دون
ساير الامم وادبا اى قدمهم على نفسه لمراعات الادب بين يدي الحق اذ
الكلام معه او لمراعات الادب معهم لانهم مظاهره واخرهم في جانب الحق عن الحق
في قوله الرقيب عليهم لما يستحقه الرب من التقدم بالرتبة ولعدم اختصاص
رقابته تعالى بهم ثم اعلم عيسى عليه السلام على صيغة الماضي من الاعلام ان الحق
الرقيب الاسم الذي جعله عيسى لنفسه وذلك الاسم هو الاسم الشهيد في قوله عليهم
شهيدا فقال عيسى عليه السلام وانت على كل شيء شهيد فجاء بكل للعموم وبشيء

لانه انكر النكرات واشملها وجاء بالاسم الشهيد فهو سبحانه الشهيد لا غيره
على كل مشهود بحسب ما يقتضيه حقيقة ذلك المشهود وانما دلت هذه العبارة
على انحصار الشهيد فيه سبحانه مع انها ليس فيها من ادوات الحصر شيء لانها
متقدمة ومعلومة وهي ان كل صفة تظهر في المظاهر اذا كانت صالحة
لان تكون للظاهر فهي للظاهر تقيدت وتخصصت بحسب المظاهر لا للمظاهر
فاذا دلت هذه العبارة على اثبات الشهادة له سبحانه وانضمت الى تلك
المقدمة المعلومة افادت الحصر فلهذا ترتب عليه قوله فنبه على انه تعالى هو
الشهيد على قوم عيسى حين قال كنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فهي شهادة
الحق تعالى ولكن في مادة عيسوية كما يثبت انه لسانه وسمعه وبصره ثم
قال عيسى عليه السلام كلمة عيسوية منسوبة اليه ومحمدية منسوبة الى نبينا صلى
الله عليه وسلم اما كونها عيسوية فانها قول عيسى عليه السلام باخبار الله تعالى عنه
في كتابه واما كونها محمدية فلوقوعها وفي بعض النسخ لموقعها اى لوقوعها من محمد
صلى الله عليه وسلم بالمكان الذي وقعت منه فقام بها ليلة كاملة يرددها
لم يعدل الى غيرها حتى طلع الفجر وهذه الكلمة العيسوية المحمدية قوله ان تعذبهم
فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم وهم في قوله ان تعذبهم
فانهم وان تغفر لهم ضمير الغايب كما ان هو في قوله وهو الذي في السماء
اله وفي الارض اله واشار ضمير الغايب فالتعبير بهذه المواضع بكنايات
بعينه هو كما قال في موضع آخر هم الذين كفروا بضمير الغايب فان وصف الغيبة
في تلك المواضع كما يلايم التعذيب والمغفرة كذلك وصف الغيبة في هذا الموضع

يلايم الحكم عليهم بالكفر فانه كما ان سبب تعذيبهم ومغفرتهم هو غيبتهم عن ساحة
حضور القرب لاحتجابهم بالتعينات الحجابية كذلك سبب الحكم عليهم بالكفر هو غيبتهم
عنها فكان الغيب اى الحالة الحاصلة لهم من احتجابهم بالتعينات الحجابية المؤدية
لغيبتهم عن ساحة الشهود سترا لهم عما يراد بالشهود الحاضر الذي لم يحجب بتلك
التعينات وما يراد به هو ما يقتضيه الشهود والحضور من القرب والسعادة الابدية
والدنيوية ثم بين المناسبة بين التعذيب وضمير الغايب فقال ان تعذبهم بضمير
الغايب وهو اى ذلك العذاب هو عين الحجاب الذي هم فيه محجوبون عن
الحق فان الاحتجاب عنه تعالى حجاب والعذاب الاخروي يكون صورة ذلك
الحجاب فذكرهم الله اى جعلهم عيسى عليه السلام مذكورين لله حاضرين عنده
بالوجود الذكري اللفظي قبل حضورهم العيني بارتفاع حجبهم حتى اذا حضروا
اى اثروا على الحضور يكون الحيرة وهي الحضور الذكري قد احكمت في العين
اى عينهم استعدادا اتم فضربه مثلها يعني صير الحضور الذكري وذلك انما
هو على سبيل المبالغة والا لم يصر الاستعداد عين الحضور كما لا يخفى ثم انه رضي الله عنه
لما بين السر في ايراد ضمير الغايب اراد ان يبين النكات المتعلقة بايراد
ضمير الخطاب وذكر العباد فلهذا اعاد قوله فانهم عبادك ثم شرع في بيان نكات
فقال فافرد الخطاب بالكاف للتوحيد الذي كانوا عليه بحسب اصل الفطرة او
ان الظاهر بصورهم كل معبود انما هو الحق تعالى كما قال تعالى وقضى ربك الا تعبدوا
الا اياه ولا ذلة اعظم اذ ليس ذلة العبيد لانهم لا تصرف لهم في انفسهم وعدم
تصرفهم في انفسهم فيما عدا وجوداتهم العينية ظاهر اما فيها فبناء على ان المتصرف

بدل الاحتجاب

فيهم بل في الكل هو الحق سبحانه وما يتوهم منه التصرف فهو من مظاهره التي
يظهر منها تصرفه فهو يحكم ما يريده بهم سيدهم من التصرفات ولا شريك له فيهم
فانه قال عبادك فافرد كاف الخطاب الذي اضاف العباد اليه وذلك
يدل على عدم الشركة فيهم والمراد بالعذاب اذلالهم ولا اذل منهم لكونهم
عبادا وقد علمت انه لا ذلة اعظم من ذلة العبيد فذواتهم يقتضي انهم اذلا
فلا تذلهم فانك على تقدير الاذلال لا تذلهم بادون ما هم فيه من كونهم عبيدا
وان تغفر لهم اى تسترهم عن ايقاع العذاب الذي يستحقونه بمخالفتهم اى
تجعل لهم غفرا بمعنى الغافر كالعدل بمعنى العادل اى ساترا يسترهم عن ذلك
الايقاع ويمنعهم منه فانك انت العزيز اى المنيع الحمى اى حماه ممنوع عن ان يتصرف
فيه غيره وهذا الاسم اذا اعطاه الحق لما اعطاه من عباده بان يتجلى عليه
ويظهر فيه به يسمى الحق بالمعز والعبد المعطى له هذا الاسم بالعزيز لكونه مظهرا له ويكون
ذلك العبد المعطى له ايضا منيع الحمى عما يريد به المنتقم والمعذب من الانتقام
والعذاب وجاء بالفصل والعماد في هذه الاية كما جاء به فيما سبق تاكيدا للبيان
وليكون الاية الواردة في شان عيسى عليه السلام على مساق واحد في قوله
انت علام الغيوب وقوله كنت انت الرقيب عليهم فجاء ايضا انك انت العزيز
الحكيم على مساقهما فكان ترديد النبي صلى الله عليه وسلم الاية ليلة الكاملة سؤالا
من النبي صلى الله عليه وسلم والحاحا منه على ربه في المسئلة ليلة الكاملة الى طلوع الفجر
كان يرددها طلبا للاجابة فلو سمع الاجابة في اول سؤال ما كرر فكان الحق يعرض
عليه فصول ما استوجبوا به العذاب من الذنوب والمعاصي عرضا مفصلا

اما بتفصيل كل ذنب ذنب او بتفصيل كل عين من اعيان المذنبين فبكى
النبي صلى الله عليه وسلم اي للحق تعالى في كل عرض وعين عين فان تعذبهم
فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم فلو راى النبي صلى الله عليه
وسلم في ذلك العرض ما يوجب تقديم الحق وايثار جنابه من ارادة القهر عليهم
والانتقام منهم فان ارادة القهر والانتقام مما يوجب ايثار جانب الحق دون حظ
للعبد فيهما بخلاف اللطف والرحمة فان للعبد فيهما حظا وطلبا اذا طلبا خالصين
لله تعالى وان امكن ان يلاحظ فيهما جانبه تعالى ايضا اذا وافقا ارادته لدعا
عليهم بما يلائمهم لانهم بما يلائمهم فان الانبياء واقفون مع ارادة الحق ولا
يستشفعون الا باذنه فما عرض الحق سبحانه عليه اي على النبي صلى الله عليه وسلم
حين كان يعرض عليه فصول ما استوجبوا به العذاب الا ما استحقوا به ما تعطيه
هذه الاية من التسليم لله لاشتمالها على قوله ان تعذبهم فانهم عبادك ومن التعريض
بعفوه دون التصريح فانه لم يقل اللهم اغفر لهم لاشتمالها على قوله وان تغفر لهم
فانك انت العزيز الحكيم فقوله ما تعطيه مفعول للاستحقاق فان قلت المعروض
عليه صلى الله عليه وسلم انما هو ذنوب العباد وهي مما استوجبوا به العذاب كما
صرح به اولا فلم حكم عليها ههنا بانهم استحقوا بها التسليم لله والتعريض بعفوه
فان ذلك ينافي استحقاقهم بها العذاب قلنا ايجاب الذنوب العذاب
انما هو لذواتها ويمكن ان يلحقها امور يخرجها عنه كالتوبة والندامة وسبق
العناية من جانب الحق سبحانه فما عرض عليه الا ذنوبهم التي استوجبوا بها
بالنظر الى ذواتها العذاب ولكن وقع ذلك العرض على وجه ينبئ عن استحقاقهم

لما

لما تعطيه الاية من التسليم لله والتعريض بعفوه ثم انه رضي الله عنه اراد
ان يبين ان تاخير الاجابة بواسطة عرض الفصول انما هو من مقتضيات
عنايته به لا الاعراض عنه فقال وقد ورد في الاحاديث النبوية ان الحق
سبحانه اذا احب صوت عبده في دعائه اياه اخر الاجابة عنه حتى يتكرر
ذلك الدعاء منه حبا فيه لا اعراضا عنه فيكون تاخير الاجابة عنه حتى يتكرر
الدعاء مما يقتضيه حكمته تعالى ولذلك اي لاجل ان تاخير الاجابة ليترتب
عليه تكرار الدعاء مما تقتضيه الحكمة جاء الحق سبحانه في هذا الكلام بالاسم الحكيم
حيث اجراه اولا على لسان عيسى كذلك ليترتب عليه اجراؤه على لسان محمد
صلى الله عليه وسلم كذلك ويكون ما يجري على لسانه منبئا عن تلك الحكمة والحكيم وهو
الذي يضع الاشياء مواضعها ولا يعدل بها الباء للتعدية اي لا يبعدها عما
تقتضيه من تلك المواضع وتطلبه حقايقها اي حقايق الاشياء حال كونها متلبسة
بصفاتها او مع صفاتها فانه للصفات ايضا مدخل في اقتضاء خصوصيات
المواضع فوضع تاخير اجابة دعائه صلى الله عليه وسلم في موضع يكون تكرار الدعاء
فيه مطلوبا من جملة الحكمة فالحكيم هو العليم بالترتيب اي بوضع كل شيء في مرتبته
وموضعه ولكن بشرط ان يعمل بمقتضى علمه ويضع كل شيء في موضعه فكان
النبي صلى الله عليه وسلم بترداد هذه الاية على علم عظيم من الله تعالى كعلمه بساير
ما عرض عليه الحق سبحانه من احوال امته وكعلمه بحكمة تاخير اجابة دعائه بل بوضع
كل شيء في مرتبته فمن تلا هذه الاية فهكذا يتلو والا اي وان لم يتلها كذلك
فالسكوت عنها اولى به من تلاوتها فاذا وفق الله سبحانه عبدا متحققا بمقام

العبودية بحيث لم يبق له شائبة ربوبية الى نطق بامرها وطلب له دعاء او
تمنيا او ترجيا فما وفقه اليه وقد اراد اجابته فيه وقضاء حاجته لان
ذلك النطق والطلب ليس منه لانه لا ينبعث منه ارادة شيء اصلا
لتحققه بالعبودية فكل ارادة يظهر فيه فانما هي من الحق سبحانه فلا يتخلف
عنها المراد فلا يستبطئ على صيغة النهي احد من العبيد المتحققين بالعبودية
ما يتضمن من الحاجات ما وفق له من النطق بامرها وليثابر بمثابرة رسول الله
صلى الله عليه وسلم على هذه الاية في جميع احواله فكلمة على متعلقة بمثابرة
الرسول صلى الله عليه وسلم وكلمة في بتركه وليثابر حتى يسمع ذلك الاحد المثابر
باذنه الجسماني ويكون المسموع من مقولة الصوت والحرف المعنى او يسمع
بسمعه الروحاني ويكون المسموع امرا روحانيا كيف شئت او كيف اسمعك الله
الاجابة يعني سماع الاجابة تارة بالاذن وتارة بالسمع اما مستند الى مشيتك
بان شئت السماع بالاذن او السمع فاسمعك الله كما شئت واما مستند الى
اسماع الله ومشيته سواء كان لك مشية ولم يسمعك كما شئت او لم تكن لك مشية
اصلا فان جازاك بسؤال اللسان الذي هو من مقولة الصوت والحرف الصادر
من اللسان الجسماني اسمعك الله الاجابة باذنك الجسماني ليوافق الجزاء العمل وان
جازاك بالمعنى اي بمعنى في ذلك السؤال وروحه اسمعك بسمعك الروحاني لتلك
الموافقة ولا يخفى ان الظاهر ان يقال كيف شاء او كيف اسمعه الله فتغير الاسلوب
اما التفات الى الغيبة الى الخطاب او تقدير القول اي يسمع باذنه مقولا
معه كيف شئت الاجابة بسؤال اللسان لفظا او بمعناه او كيف اسمعك

الله

الله الاجابة لا لبيان يكون مجازاته لك واجابته اياك بما يناسب حالك فان جازاك
بسؤالك اللساني اسمعك باذنك وان جازاك بالمعنى اسمعك بسمعك

فص حكمة رحمانية في كلمة سليمانية انما وصف هذه الحكمة بالرحمانية
لان من جملتها بيان اسرار الرحمة الامتنانية الرحمانية والرحمة الوجوبية
الرحيمية الاخذة فيها وخص الحكمة الرحمانية بالكلمة السليمانية لعموم حكمها فان
للكلمة السليمانية عموم سلطنته بالنسبة الى الانس والجن والوحش والطير
كما ان الرحمن حكمه شامل للموجودات كلها انه يعني الكتاب من سليمان فهذا
بيان للمرسل وانه اي مضمونه بسم الله الرحمن الرحيم وهذا بيان لمضمون الكتاب
فالكتاب مصدر باسم الله لا باسم سليمان كما توهمه بعض اهل الظاهر واليه
اشار بقوله فاخذ بعض الناس في بيان جهة تقديم اسم سليمان على اسم
الله ولم يكن الامر كذلك اي لم يكن اسم سليمان مذكورا في الكتاب متقدما
على اسم الله ولكنهم توهموا التقديم وتكلموا في بيان ذلك التقديم بما لا
ينبغي فقالوا انما قدم اسمه على اسم الله وقاية له من ان يقع الخرق عليه
فان اسمه لكمال مهابته في قلوب الناس كان مانعا عن الخرق وعلى تقدير
ان يقع الخرق يقع على اسمه لا على اسم الله وهذا مما لا يليق بمعرفة سليمان
عليه السلام بربه وبوجوب تقدمه في الذكر لتقدمه في الوجود وكيف يليق
ما قالوه في وجه تقديم اسم سليمان على اسم الله من توهم الخرق وبلقيس تقول
اي في شان ذلك الكتاب اني القي الي كتاب كريم اي يكرم عليها فكيف
تتوهم منها خرقه وسليمان ايضا كان عارفا بذلك فانه لابد لكل نبي ان

يكون عارفا بمقادير استعدادات المدعوين او المراد ان بلقيس مع كمال
فطانتها بتولية شأن كتابه القى الىّ كتاب كريم اى يكرم عليها
حتى يكرم عليها اذا كان مستحابيسوء ادب ثم اشار رضى الله الى منشاء
خطابهم فقال وانما حملهم على ذلك ربما تمزيق كسرى كتاب رسول الله صلى
الله عليه وسلم مزقه حتى قراءه كله وعرف مضمونه فتمزيقه انما كان لعدم كونه
موقعا للقبول لفقدان المناسبة لا لحجره اذ راى اسمه صلى الله عليه وسلم
مقدما على اسمه فانه كان صدر كتابه من محمد رسول الله الى كسرى فكذلك كانت
تفعل بلقيس لو لم توفق للتوفيق له من اكرام الكتاب وقبوله لاستعداده فلم
يكن يحمى الكتاب عن الخرق حرمة صاحبه اى بسبب حرمة صاحبه تقديم اسم اى اسم
صاحبه عليه السلام على اسم الله ولا تاخيره عنه وذكر التاخير للمبالغة ولما بين رضى الله
عنه ان قوله انه من سليمان ليس من جملة كتاب سليمان بل كان مفتتح كتابه البسملة
لا غير شرع فيما يتعلق بالبسملة من النكات فقال فاتى سليمان في البسملة بالرحمتين
رحمة الامتنان وهى الرحمة الصادرة من محض الوهب الالهى لا في مقابلة
احد الاستعدادين ثم وصف الرحمتين بما يدل على ان كلا منهما من اى اسم منهم
من الاسمين المذكورين في البسملة فقال اللتان هما الرحمن الرحيم اى الاسمان
المذكوران اللتان تقتضيهما الاسم الرحمن والاسم الرحيم فامتن بالرحمن كانه
تعالى امر في محض الموهبة فتجلى بصور الاستعدادات بالرحمة الامتنانية
هى الفيض الاقدس واوجب بالرحيم ما تقتضيه الاستعدادات الحاصلة بالرحمة
الرحمانية وهذا الوجوب ايضا من مقتضيات الامتنان اذ ليس ثم من يوجب

عليه

عليه سبحانه امرا ما بل هو اوجب على نفسه كما قال كتب على نفسه الرحمة وحيث كان
ذلك الايجاب من محض المنة من غير وجود مقتض كانت الرحمة المترتبة
عليه راجعا الى الامتنان كما اشار اليه بقوله فدخل الرحيم في الرحمن دخول
تضمن بحيث يندرج فيه فكل ما اقتضاه الاسم الرحيم يكون بعضا من مقتضيات
الاسم الرحمن وهذا المعنى هو المراد بالدخول التضمنى وانما قلنا هذا الوجوب
من الامتنان فانه كتب على نفسه الرحمة لا غيره سبحانه عن ان يكتب عليه غيره
انما كتب ليكون ذلك المكتوب الذى هو رحمة الوجوب للعبد بما ذكره اى بسبب
ما ذكره الحق وعينه من الاعمال التى ياتى بها العبد حقا على الله اوجبه اى في ذلك
المكتوب وذلك الحق له اى للعبد على نفسه يستحق العبد بها اى بتلك الاعمال هذه
الرحمة اعنى رحمة الوجوب ومن كان من العبيد بهذه المثابة اى بمثابة الاتيان
بالاعمال التى كتب الحق على نفسه الرحمة مقابلتها فانه يعلم بادنى التفات من هو
العامل منه من الاعضاء فان اعضاءه بعضها عاملة وبعضها غير عاملة وانما قال
من العامل مع ان الظاهر ما العامل منه لانه لما اسند العمل اليه فكانه من ذوى
العلم لا لان فاعليه هو الحق كما سيجيء والعمل مقسم على ثمانية اعضاء من الانسان
ثمانيا وهى اليدان والرجلان والسمع والبصر واللسان والجبهة وقد اخبر الحق
سبحانه في حديث قرب النوافل انه هوية كل عضو منها فلم يكن العامل غير الحق والصورة
التى ظهر منها العمل للعبد والهوية مندرجة فيه اى في العبد اندراج المطلق في المقيد
لا اندراج الحال في المحل ليلزم الحلول تعالى عن ذلك ولهذا فسر قوله اى في اسمه اى
في اسم الحق فان العبد المقيد اسم من اسماء الحق المطلق لا غير وانما قلنا الهوية

مندرجة فيه لانه تعالى عين ما ظهر فان ما ظهر ليس الا هويته المتعينة بالتعينات
التى تقتضى الظهور وقوله وسمى خلقا عطف على ظهر اى ظهر وسمى خلقا باعتبار
هذا الظهور وبه اى بهذا الظهور المتاخر عن البطون كان الاسم الظاهر
والاخر للعبد فيصدق عليه الاسم الظاهر والاخر وبكونه اى كون العبد
لم يكن ثم كان كان الاسم الباطن للعبد فان عدم كينونته المتقدم على كينونته
انما هو بطونه لا غير وبتوقف ظهوره اى ظهور الحق عليه اى على العبد وصدور
العمل اى عمل الحق منه اى من العبد كان الاسم الاول للعبد لانه مما يتوقف عليه
ظهور الحق وصدور عمله ولا شك ان الموقوف عليه تقدما واولية بالنسبة الى الموقوف
فقوله كان الاسم الباطن والاول نشر على ترتيب اللف فاذا رايت الخلق
رايت الاول والاخر والظاهر والباطن اى رايت الحق الموصوف بهذه الاسماء
ولكن في المرتبة العزيزة لا الحقيقة الجمعية وهذه المعرفة المتعلقة بالرحمتين الامتنانية
والوجوبية وما انجر الكلام اليه في بيانهما معرفة لا تغيب عنها سليمان عليه السلام
بل هى من الملك الذى لا ينبغى لاحد من بعده فانه لا ينحصر في الملك الصورى بل
يشمل الصورى والمعنوى كيف وهو من الانبياء الكاملين فرتبته كمال تستدعى التحقق
بامثال هذه المعارف ولما كان الملك الذى آتاه الله سبحانه سليمان ولم يؤته
احدا غيره من بعده هو الظهور بعموم التصرف في عالم الشهادة لا التمكن من
ذلك مما آتاه الله غيره من الكمل شيئا كان او دنيا فسر الملك بقوله يعنى الظهور
في عالم الشهادة ثم علله بقوله فقد اوتى محمد صلى الله عليه وسلم ما اوتيه سليمان
من الملك والتصرف ولكنه صلى الله عليه وسلم ما ظهر كما ظهر سليمان فمكنه الله تعالى

تمكين

الحقيقية

تمكين قهر من العفريت الذى جاءه بالليل ليفتك به فهم باخذه وربطه بسارية
من سوارى المسجد حتى يصبح مربوطا بها فيلعب به ولدان المدينة فذكر
رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة سليمان عليه السلام وامسك عن اخذه
وربطه فرده الله اى العفريت بركة هذا التادب خاسئا عن الظفر
فلم يظهر نبينا صلى الله عليه وسلم بما قدر عليه من التصرف في العفريت وظهر
بذلك سليمان ثم قوله ملكا نكرة من غير اداة تفيد الشمول والاستغراق فلم
نعم كل ملك فعلمنا انه يريد في دعائه ملكا من الاملاك لا كل ملك فانه لو كان
يريد كل ملك لاختص به مجموع الاملاك وكل جزء جزء ايضا فانه كما ان كل جزء
من الملك من افراد الملك كذلك مجموع الاجزاء ايضا من افراده فيلزم ان
لا يشاركه احد في ملك ما والامر ليس كذلك كيف وقد رايناه قد شورك في كل جزء
جزء من الملك الذى اعطاه الله فعلمنا انه اى سليمان عليه السلام ما اختص
بفرد من افراد الملك الا بالمجموع من افراد ذلك الملك اى الا بفرد هو مجموع
الافراد ولما عرفت ان مجموع الافراد ايضا فرد من ذلك الملك ما اختص
بكل جزء فرد من اجزاء ذلك المجموع وعلمنا بحديث العفريت انه ما اختص
الا بالظهور وقد تختص بالمجموع والظهور به لا بالتمكن منه وبالظهور ببعض
ولو لم يقل نبينا صلى الله عليه وسلم في حديث العفريت فامكننى الله منه اى
من العفريت لعلمنا انه لما لم ياخذه ذكره الله دعوة سليمان يعلم انه
لا يقدره الله من الاقتدار على اخذه فرده الله خاسئا ذليلا فلما قال
فامكننى الله منه علمنا ان الله تعالى قد وهبه التصرف فيه بما شاء من الاخذ

الربط وغيرهما ثم ان الله ذكره فتذكر دعوة سليمان فتأدب معه كمال التأدب
حيث لم يظهر بالتصرف وفي الخصوص فكيف في العموم فعلمنا من هذا الذي
ذكر من تنكير الملك وحديث العفريت ان الملك الذي لا ينبغي لاحد من الخلق
بعد سليمان الظهور بذلك في العموم لا التمكين منه في العموم ولا الظهور ببعض
وليس غرضنا المقصود بالاصالة في صدر هذا النص وان وقع كلام في البين
الا الكلام والتنبيه على الرحمتين اللتين ذكرهما سليمان عليه السلام في الآيتين
اللتين تفسيرهما بلسان العرب الرحمن الرحيم فانه عليه السلام لم يكن ممن تكلم
بلسان العرب فقيد الحق سبحانه في كلامه رحمة الوجوب التي هي احدى
الرحمتين اللتين ذكرهما سليمان بالتقوى والايمان حيث قال تعالى فساكتبها
للذين يتقون وقال بالمؤمنين رؤوف رحيم واطلق رحمة الامتنان التي
هي الاخرى من تينك الرحمتين في قوله ورحمتي وسعت كل شيء حتى
الاسماء الالهية ولما كانت الاسماء عبارة عن الذات مع النسب وكانت
سعة الرحمة اياها باعتبار النسب لا باعتبار الذات فسرها بقوله اعني حقائق
النسب يعني ان الاسماء لا يسعها الرحمة الامتنانية الا باعتبار النسب لا
باعتبار محض الذات فامتن عليها بنا يعني نوع الانسان فاوجدنا لنكون
مظاهر آثارها ومجالي انوارها فنحن نتيجة رحمة الامتنان المتعلق بالاسماء
الالهية والنسب الربانية التي هي بعض من الاسماء الالهية فيكون من قبيل
ذكر الخاص بعد العام لزيادة الاهتمام به فانها اقرب الينا والظهر علينا
ثم اوجبها اي الرحمة على نفسه وهذه الرحمة التي اوجبها هي ظهوره علينا

د

ومعرفتنا به فانه تعالى قيده بظهورنا لنا ومعرفتنا بانفسنا في قوله عليه السلام
الكل من عباده من عرف نفسه فقد عرف ربه واعلمنا انه هويتنا في مثل
قوله وهو السميع البصير لتعلم انه ما اوجبها على نفسه الا لنفسه فالرحمة
الرحمة منه الى غيره بل الى نفسه فعلى من امتن وما ثم الا هو وهذا من لسان
غلبة الوحدة والاجمال ولما كان هناك جهة كثرة وتفصيل ايضا نبه عليه بقوله
الا انه لابد من حكم لسان الكثرة والتفصيل ايضا لما ظهر من تفاضل الخلق
في العلوم مثلا بحسب تفاوت الاستعدادات حتى يقال ان هذا الانسان
كزيد مثلا اعلم من هذا الانسان الآخر كعمرو مثلا مع احدية العين الظاهرة
فيهما ولما كان التفاضل مع احدية العين فيه نوع خفاء اوضحه بتفاضل
الصفات الالهية مع احدية الذات فقال ومعناه اي معنى تفاضل الخلق
في العلوم مثل معنى تفاضل صفات الحق في النقص والكمال مثل نقص تعلق
الارادة عن تعلق العلم فانه ليس كل ما يتعلق به العلم يتعلق به الارادة فهذه
مفاضلة في الصفات الالهية وكمال تعلق الارادة وفضلها وزيادتها على
تعلق القدرة فان الارادة قد تتعلق بابقاء شيء على عدميته الاصلية
ولا احتياج فيه الى القدرة فان القدرة انما تتعلق بايجاد شيء او اعدامه
بعد الوجود لا بابقائه على العدم الاصلي فان قلت يكفي في تخصيص الممكن بالعدم
عدم ارادة الوجود ولا احتياج فيه الى ارادة العدم فلا يتعلق بعدم الممكن
الارادة ايضا كالقدرة قلنا الارادة عندهم في الجناب الالهي عبارة عن
معنى تخصص الممكن باحد الجائزين لا الانبعاث الذي يكون فينا فلا يحصل

وكمال تعلق الارادة

فقال عدم ارادة الوجود هو ارادة العدم فان عدم تلك الارادة تخصيص الممكن
باحد الجائزين الذي هو عدمه وكذلك السمع الالهي والبصر بينهما تفاضل فان
البصر فضل على السمع لقوة الانكشاف في البصر وعدمها في السمع وكذلك جميع
الاسماء الالهية على درجات متفاوتة في تفاضل بعضها على بعض ولما كان المقصود
من بيان التفاضل بين الصفات بيان التفاضل في الخلق ذكره ثانيا كالنتيجة
فقال كذلك اي مثل تفاضل الصفات تفاضل ما ظهر في الخلق من الصفات واذكر
ذلك التفاضل ظاهرا من ان يقال هذا اعلم من هذا مع احدية العين وكما ان كل
اسم الهي لما كان مشتملا على الذات وصفة ما اذا قدمته سميته كالمشتمل على الذات
بجميع الاسماء ونعته بها مع تفاوت بين الاسماء المتبوعة والتابعة في كمال
الاهلية للاتصاف بكل اسم كذلك الامر فيما ظهر الحق او الاسم الالهي فيه من الخلق
فيه اهلية كل ما فوضل به اي كل صفة فوضل بها ذلك المظهر ان يفضل عليه بعض
المظاهر الآخر لاشتمال ذلك البعض عليها دون ذلك المظهر ولا يخفى ان هذا الاهلية
انما هي باعتبار اشتمال الكل على الهوية السارية الصالحة لانتشاء الصفات
منها وان كانت تختلف بحسب القوابل لا باعتبار خصوصيات تعينات
المظاهر ويمكن ان يعتبر باعتبار خصوصيات المظاهر ولكن بالنظر الى درك الكل فانهم
يدركون الصفات الكمالية كالحيوة والعلم وغيرهما من حيث الوجود واستدل
خفيه من اكثر الناس بكل جزء من العالم مجموع العالم اي هو قابل لحقائق متفرقة في
العالم اي حقائق الصفات المتفرقة في اجزاء العالم كله وكل جزء منه لما كان مشتملا
على الهوية قابل لكل صفة وان لم يظهر منه لخصوصية تعينه او هو موصوف بما يوصف

به الاجزاء لكن هذا الاتصاف لا يظهر الا للبعض كما قلنا واذا كان حال المظاهر
المتكثرة مع الهوية السارية كحال الاسماء مع الذات فلا يقدح قولنا في بيان
المفاضلة بين المظاهر ان زيدا دون عمرو في العلم في ان يكون هوية الحق
عين زيد وعمرو ويكون العلم في عمرو اكمل منه في زيد واذا لم يقدح فيه تفاضل
المظاهر وهي ليست غير الهوية السارية كما تفاضلت الاسماء الالهية وهي ليست
غير ذات الحق فهو تعالى من حيث هو عالم اعم في التعلق من حيث ما هو مريد
قادر وهو من حيث احدى هاتين الحيثيتين هو من حيث الحيثية الاخرى ليس
غيره فلا تعلمه اي الحق سبحانه باحدية عينه بل ولي هنا اي في الاسماء وتجهله هنا
اي في المظاهر وتنفيه هنا اي في المظاهر وتثبته هنا اي في الاسماء فلا
ينبغي ان يقع منك الاثبات والنفي الا ان اثبته بالوجه الذي اثبت نفسه و
تنفيه عن كذا بالوجه الذي نفى نفسه كالآية الجامعة للنفي والاثبات في حقه حين
قال ليس كمثله شيء فنفى نفسه عن ان يكون له مثل فان المثلية انما يكون بين غيرين
وهو عين كل شيء وهو السميع البصير فاثبت نفسه متصفة بصفة تعم كل سامع بصير
من حيوان على وجه يفيد انحصار السمع والبصر فيه وما ثم اي في نفس الامر الا
حيوان فوجب ان يكون عين كل شيء والا لم ينحصر السمع والبصر فيه الا انه اي كون
كل شيء حيوانا بطن في الدنيا عن ادراك بعض الناس وهم المحجوبون عن سريان
الحيوة في الكل وظهر في الآخرة لكل الناس فانها اي الآخرة هي الدار الحيوان وكذلك
الدنيا هي الدار الحيوان لسريان الحيوة في الكل الا ان حيوتها مستورة عن بعض
العباد مكشوفة على بعضهم كما قال علي رضي الله عنه كنا في سفر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم

ما استقبلنا حجر ولا انحجر الاسلم على رسول الله وذلك الستر والكشف انما يكون
ليظهر الاختصاص والتفاضل بين عباد الله بما يدركون من حقايق العالم اى
من الحقايق المستورة فى العالم كحقيقة العلم والحيوة المستورة فى الجماد
فمن عم ادراكه كمن ادرك حيوة الكل فى الدنيا كان الحق فيه اظهر فى الحكم الذى
هو الحكم والادراك ممن ليس له ذلك العموم فى الادراك فلمن عم ادراكه فضل على
من ليس له ذلك العموم مع ان الكل عين واحدة فلا تحجبنّ اى على البناء للمفعول
يعنى من شهود وحدة العين بالتفاضل الواقع بين القوابل والحال انك تقول
حين الحجاب لا يصح كلام من يقول ان الخلق بحسب الحقيقة هوية الحق فاذا
تفاضلت بحسب تفاوت المظاهر بعدما اريتك التفاضل فى الاسماء الالهية التى
لا تشك انت فى انها اى تلك الاسماء هى الحق ومدلولها المسمى به ليس الا الله فاذا
لم يكن التفاضل فى الاسماء مانعا عن احدية العين فكذلك التفاضل فى المظاهر
لم يكن مانعا عنها كيف والمظاهر الخلقية ايضا اسماء جزئية تابعة للاسماء الكلية
الالهية ولنرجع عما وقع فيه البحث الى المقصود فنقول ثم انه كيف يقدم سليمان
اسمه فى مكتوبه الى بلقيس على اسم الله كما زعموا اى الظاهريون من اهل التفسير
وهو اى والحال ان سليمان من جملة ما اوجدته الرحمة الرحمانية وخصصته
الرحمة الرحيمية بكمالاته فمن حيث وجوده وتخصصه بكمالاته متاخر طبعا عن الرحمن
الرحيم المتاخرين عن الاسم الله فلا بد ان يتقدم الرحمن الرحيم عليه وضعا ليصح
استناد المرحوم اليهما على وجه يوافق فيه الوضع الطبع او فلا بد ان يتقدما فى
نفس الامر ويستحقا ولا لعليتهما استناد المرحوم المعلول اليهما واذا كانا متقدمين

فى نفس الامر ينبغى ان يتقدما فى الذكر ايضا هذا اى ما زعمه الظاهريون عكس
الحقايق التى ينبغى ان يكون الامر عليها وما زعموه هو تقديم من يستحق
التاخير يعنى اسم سليمان وتاخير من يستحق التقديم يعنى اسم الله الرحمن الرحيم
ولما كان من يستحق التاخير فى حد ذاته قد تعرض له فى بعض المواضع
ما يقتضى تقديمه وكذلك من يستحق التقديم قد يعرض له فى بعض المواضع
ما يقتضى تاخيره ولا شك ان هذا التقديم او التاخير ليس عكس الحقايق فلذلك
قيده بقوله فى الموضع الذى يستحق التاخير التاخير اى فى الموضع الذى يستحق
فيه التقديم وكذا الحال فيمن يستحق التقديم ومن حكمة بلقيس وعلو مرتبة
علمها كونها بحيث لم تذكر اسم من التى اليها الكتاب حيث قالت انى القى الى كتاب
على صيغة المبنى للمفعول وما عملت ذلك الا لتعلم اصحابها من الاعلام ان
لها اتصالا الى امور من احوال الملك والحوادث التى تتجدد فيه لا يعلمون
طريقها الذى منه وصل العلم بها الى بلقيس وهذا من التدبير الالهى فى الملك
لانه اذا جهل طريق الاخبار الواصل للملك اى الى الملك خاف اهل الدولة
على انفسهم فى تصرفاتهم فلا يتصرفون الا فى امر اذا وصل الى سلطانهم عنهم
يامنون غائلة ذلك التصرف فلو تعين لهم انه على يد من يصل الاخبار الى ملكهم
لصانعوه اى عاملوه واعطوا له الرشى جمع رشوة حتى يفعلوا ما يريدون
ولا يصل ذلك الى ملكهم فكان قولها القى الى على صيغة المبنى للمفعول وعدم تسمية من
القاه سياسة منها اورثت الحذر منها فى اهل مملكتها وخواص مدبريها و
بهذا استحقت بلقيس التقدم عليهم بالسلطنة واما فضل العالم من الصنف

الانسانى وهو اصف بن برخيا على العالم من الجن الذى قال انا آتيك به قبل ان
تقوم من مقامك وقوله باسرار التصريف وخواص الاشياء من قبيل اضافة
بين العالمين اى العالم باسرار تمكن من العلم بها الى التصرف فى العالم و
بخواص الاشياء التى يتوسل بها الى ذلك التصرف فمعلوم بالقدر الزمانى فمن
كان زمان اتيانه بالعرش اقل فهو افضل فان العالم الانسانى افضل فان الاسرع
فى كلامه موقت بارتداد الطرف ورجوعه الى الناظر ولا شك ان رجوع الطرف
الى الناظر به اى بالطرف اسرع مما وقت الجنى الاتيان بالعرش به اعنى من قيام
القايم من مجلسه لان حركة البصر يعنى تعلق الابصار بالمبصر سماه حركة بناء
على توهم خروج النور من البصر الى المبصر فان جعلت حركة البصر عبارة على اصطلاح
الجمهور ورجوعه عن انطباقهما فهى حركة حقيقة لكن كلامه فى الاول اظهر وعلى كل
تقدير فحركة البصر فى الادراك الى ما يدركه من المبصرات اسرع من حركة الجسم فيما
يتحرك منه اى فى مسافة يتحرك الجسم متبدئة حركته منها اى من قطعها فان الزمان
الذى يتحرك فيه البصر الى المبصر عين الزمان الذى يتعلق بمبصره اى آن حركة البصر
نحو المبصر عين آن تعلقه بالمبصر فانهما آنيان لا زمانيان الا ان اطلاق الزمان
على المعنى الاعم من الآن والزمان بينهم شايع فالحركة والتعلق يقعان فى آن
واحد مع بعد المسافة بين الناظر والمنظور فان زمان فتح البصر وحركته نحو
المبصر اذا اراد الناظر ان ينظر الى فلك الكواكب الثابتة مثلا زمان تعلقه
بعينه بفلك الكواكب الثابتة بل آنه آنه وزمان رجوع طرفه اليه زمان عدم
ادراكه بل آنه آنه والقيام من مقام الانسان ليس كذلك اى ليس له هذه السرعة

فانه زمانى لا آنى فكان قول اصف بن برخيا اتم واسرع فى العمل حيث
لم يتخلف عنه العمل بخلاف قول العفريت فانه قد يتخلف عنه العمل فكان عين
قول اصف بن برخيا انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك عين الفعل
الواقع فى الزمن الواحد يعنى الآن وهذا على سبيل المبالغة فان قوله زمانى
وفعله آنى ولكن القول عين الفعل قال تعالى بعد قوله انا آتيك من غير
تعرض لفعل آخر فلما رآه مستقرا فرآه فى ذلك الزمان بعينه اى رأى سليمان
عليه السلام عرش بلقيس مستقرا عنده وانما قال مستقرا عنده ولم يقتصر على
قوله ولما رآه لئلا يتخيل على صيغة المبنى للمفعول انه ادركه وهو فى مكانه مع
الحجاب بينهما من غير انتقال ولم يكن عندنا اى لم يتحقق عندنا يعنى المكاشفين
بالخلق الجديد باتحاد الزمان اى بسبب وحدته وكونه آنا انتقال الا ان
الانتقال حركة والحركة زمانية وانما كان اعدام وايجاد فى آن واحد بان
اعدمه فى سبا واوجده عند سليمان عليه السلام بحيث لا يشعر احد بذلك الا من
عرفه اى الخلق الجديد الحاصل فى كل آن وهو اى عدم شعورهم بذلك يدل
عليه قوله تعالى بل هم فى لبس من خلق جديد ولا يمضى عليهم وقت لا يرون
فيه اى فى ذلك الوقت مثل ما هم راؤون له فى وقت قبله فيتوهمون ان
المرئى فى الوقتين واحد فلا يفهمون الخلق الجديد واذا كان هذا اى
حصول العرش عند سليمان كما ذكرناه اى بطريق الاعدام والايجاد فكان
زمان عدمه اعنى عدم العرش من مكانه عين وجوده اى عين زمان وجوده
عند سليمان من قبيل تجديد الخلق مع الانفاس بان يكون فى كل نفس خلق جديد

كل آن وجود متجدد شبيه بالوجود السابق على قدر خفي من التفاوت
ولا علم لاحد بهذا القدر من التفاوت فيتوهم ان الوجود المتجدد بعينه
هو الوجود الزائل فلا يشعر بتجديد الخلق مع الانفاس بل الانسان لا يشعر به
من نفسه انه في كل نفس لا يكون لزوال الوجود ثم يكون لعروض وجود
آخر لان زمان الزوال والعروض واحد والوجودان شبيهان من
غير تفاوت ولا تقل لفظ ثم في قولك لا يكون ثم يكون يقتضي المهلة و
تخلل الزمان بين العدم والوجود فلا يكونان في زمان واحد فليس كذلك اي الامر
باتحاد الزمان صحيح وانما ثم تقتضي الرتبة العلية من العلو عند العرب في مواضع
مخصوصة كقول الشاعر كهز الرديني ثم اضطرب وزمان الهز عين زمان
اضطراب المهزوز بلا شك وقد جاء بثم ولا مهلة بناء على ان الهز متقدم بالذات
على اضطراب المهزوز فجعل هذا التقدم بمنزلة التقدم الزماني واستعمل ثم فيه
كذلك اي كما ان زمان الهز زمان اضطراب المهزوز كذلك تجديد الخلق مع
الانفاس زمان العدم فيه زمان وجود المثل كتجديد الاعراض في دليل
الاشاعرة حيث ذهبوا الى تعاقب الامثال على محل العرض من غير خلو آن من
شخص من العرض مماثل للشخص الاول فيظن الناظر انما شخص واحد مستمر واعاد هينا
الى ما ذهبنا من تجديد الخلق مع الانفاس فان مسئلة حصول عرش بلقيس
من اشكال المسائل الا عند من عرف ما ذكرناه آنفا في قصته من الايجاد و
الاعدام فلم يكن لآصف من الفضل على العالم من الجن باسرار التصريف في
ذلك الا حصول التجديد في مجلس سليمان عليه السلام فما قطع العرش مسافة ولا زوى

اي طويت

اي طويت له ارض ولا اخترقها اي العرش الارض وذلك ظاهر لمن فهم
ما ذكرناه من الاعدام والايجاد وانما كان ذلك الفعل العظيم والتصرف
القوي على يدي بعض اصحاب سليمان لا على يديه ليكون اعظم اي اشد
اعظاما لسليمان في نفوس الحاضرين من بلقيس واصحابها وسبب ذلك
اي سبب ظهور سليمان عليه السلام بهذا التصرف الجاري على يدي بعض
اصحابه كون سليمان عليه السلام هبة الله تعالى لداود من قوله تعالى
ووهبنا لداود سليمان والهبة عطاء الواهب بطريق الانعام لا بطريق
الجزاء الوفاق اي الموافق لاعمال الموهوب له او الاستحقاق بان يكون الموهوب
قد استحقه بمحض استعداده وكان المراد ان لا يكون احد الامرين ملحوظا
للواهب باعتباره على الهبة والا فلا بد لما يجب الواهب من الاستحقاق فهو اي
سليمان النعمة السابغة على داود بل على العالمين اما على داود فلان الخلافة
الظاهرة الالهية قد كملت لداود وظهرت الكمالية في سليمان عليهما السلام
واما على العالمين فلما وصل منه اليهم من آثار اللطف والرحمة والحجة البالغة
من حيث كان تبلغ المستبصرين بالبرهنة الى مقاصدهم والقهر الدامغة
للمنكرين الجاحدين بالسيف واما علمه فقوله اي ما يدل عليه قوله ففهمناها
سليمان مع نقيض الحكم اي مع وجود نقيض حكم من داود عليه السلام في مسئلة
الزرع واكل الماشية اياه وكلا من داود وسليمان آتاه الله حكما وعلما فكان
علم داود علما موتى آتاه الله من حيث اجتهاده فيما اوحي اليه وعلم سليمان
بعينه علم الله في المسئلة المختلف فيها اذا كان هو اي الله العالم بها في مظهر

سليمان لانه فني عن نفسه بتجلي الاسم العليم المفهوم من قوله تعالى ففهمناها
سليمان اذ الظاهر انه لا يوحى اليه وحيا ظاهرا والا فالظاهر ان يقال
فاوحيناها الى سليمان وكانه هو العالم في مظهر سليمان فكذلك هو الحاكم
بلا واسطة اي بلا واسطة سليمان فان الحكم يترتب على العلم فكان سليمان
الذي فهمه الله تلك المسئلة ذو فضيلتان احديهما فضيلة التعين في العلم و
اخريهما كونه ترجمان حق في متعد حصدق في الحكم كما ان المجتهد المصيب
لحكم الله الذي يحكم به الله في المسئلة لو تولاها بنفسه او بما يوحيه لرسوله له اجران
اجر الاجتهاد واجر الاصابة والمجتهد المخطي لهذا الحكم له اجر واحد هو اجر الاجتهاد
مع كونه اي كون ما ادى اليه اجتهاد المخطي علما في الشرع اي اعطاه الشرع
حكم العلم وهو وجوب العمل بموجبه وحكما يجب العمل به ما لم يظهر خطاؤه
فاعطيت هذه الامة المحمدية رتبة سليمان بالاصابة في الحكم ورتبة داود عليهما
السلام بالاجتهاد فما افضلها من امة ثم انه رضي الله عنه اشار بوجه آخر الى كمال
علم سليمان عليه السلام في قصة بلقيس فقال فلما رأت بلقيس عرشها مع
علمها ببعد المسافة واستحالة انتقاله في تلك المدة عندها قالت كأنه هو فاتت
بالمشابهة والمغايرة وصدقت لما ذكرناه من تجديد الخلق بالامثال وهو هو
في نفس الامر وصدق الامر في حكمه بالاتحاد كما انك في زمان التجديد عين ما انت
في الزمن الماضي ثم انه من كمال علم سليمان التنبيه الذي ذكره في الصرح فقيل
لها ادخلي الصرح وكان صرحا املس لا امت اي لا عوج ولا شوفه من زجاج
فلما رأته حسبته لجة اي ماء فكشفت عن ساقيها حتى لا يصيبها الماء فنبهها

فنبهها

فنبهها بذلك اي بكون الصرح ممردا لا ماء اصابتها في قولها كانه هو فان كل
الصرح ممرد لا ماء كذلك كان وجود العرش عند سليمان عليه السلام ممرد لا
لوجوده في سبا وهذا تنبيه فعلي كالتنبيه القولي في سؤاله بقوله اهكذا
عرشك حيث لم يقل اهذا عرشك فتنبهت بهذين التنبيهين لتجديد الخلق
مع الانفاس وهو آية كاملة على قدرته تعالى باعث على الايمان به فقالت
عند ذلك التنبيه رب اني ظلمت نفسي اي بالكفر والشرك الى الآن
واسلمت مع سليمان اي اسلام سليمان لله رب العالمين وسليمان
من العالمين فما تقيدت في انقيادها برب سليمان كما لا تتقيد الرسل في
اعتقادها في الله برب دون رب بل بالرب المطلق بخلاف فرعون
فانه قال رب موسى وهارون اي قال ما معناه ذلك فانه قال
آمنت انه لا اله الا الذي آمنت به بنو اسرائيل ولا شك ان الذي آمنت
به بنو اسرائيل هو رب موسى وهارون وهذا الانقياد والاذعان من فرعون
وان كان يلحق بالانقياد البلقيسي من وجه فان رب موسى وهارون رب
العالمين ولكن لا يقوى قوته لسراية اثر انقيادها الى اللفظ والمعنى
بخلاف اثر انقياده فانه لم يتعد الى اللفظ فكانت بلقيس افقه من فرعون
في بيان الانقياد لله الرب المطلق وكان فرعون تحت حكم الوقت حيث
قال آمنت بالذي آمنت به بنو اسرائيل فخصص الرب الذي آمن به بالذي
آمنت به بنو اسرائيل وانما خصص لما رأى السحرة الذين ما ارادوا [illegible]
ولذلك جعلهم معارضين لموسى انهم له قالوا في ايمانهم بالله رب موسى وهارون

فاستنكف عما توهم تقليدهم لاحتشامه وعلوه في الارض بغير العبارة وقالت امنت
بالذي آمنت به بنوا اسرائيل ولم تقل برب موسى وهارون وان كان مرادهما
واحدا فكان اسلام بلقيس اسلام سليمان اي مثل اسلامه غير مقيد بربٍّ
مخصوص اذ قالت اسلمت مع سليمان لله رب العالمين فتبعته فما تعبر
سليمان في الامر به معتقدة لذلك كما كنا نحن على الصراط المستقيم
الذي الرب تعالى عليه لكون نواصينا في يده وتستحيل مفارقتنا اياه فقوله
ذلكما مفعول لمعتقدة اي معتقده مامر سليمان به واما مبتدا خبره
كما كنا والاول اظهر ولعله رضي الله عنه اراد بعموم اعتقادها لما امر به سليمان
احاطته به اجمالا لا تفصيلا فان مساواة اعتقادها لاعتقاده كما وكيفا
مستبعدة جدا فنحن معه بالتضمين وهو معنا بالتصريح وذلك لان معيته
الذاتية معنى عبارة عن قيوميته لنا بتجليه الوجودي فينا ومعيتنا معه
عبارة عن قيامنا به في ضمن ذلك التجلي وتحقق قيامنا به ظهور ظلالنا وعكوسنا
فيه فان اعياننا الثابتة لا تزال على العدمية ما شمت رايحة الوجود فنحن معه
قايمون به في ضمن ظلالنا وعكوسنا فيه وهو معنا بالقيومية بصريح ذاته
وظاهر وجوده فنحن معه بالتضمين وهو معنا بالتصريح وعلى هذا المنوال
وقع في التنزيل بيان معيته معنا ومعيتنا معه فانه قال في بيان معيته معنا
وهو معكم اينما كنتم فصرح بمعيته معنا وكنى عن معيتنا معه بكونه اي بسبب كونه آخذا
بنواصينا كما يدل عليه قوله تعالى ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ولا شك
ان الماخوذ بناصيته يكون مع الآخذ بها فمعيتنا معه لا يفهم من صريح الاية

بل هي مندرجة في ضمنها مفهومة بالتبعية واذا كان آخذا بنواصينا فهو تعالى
مع نفسه حيثما مشى بنا من صراط فالصراط الذي مشى بنا عليه صراط الذي هو
عليه فما احد من العالم الاعلى صراط مستقيم وهو صراط الرب تعالى الصراط
الذي يمشي بنا عليه وكذا اي مثل ما تكلمنا من انه ما احد من العالم الاعلى صراط
مستقيم هو صراط الرب علمت بلقيس من حال سليمان فعلمت انه ليس الا
على صراط مستقيم هو صراط الرب فعلمت انه ليس الا على صراط مستقيم وهو صراط
الرب فتبعته وهو تابع منقاد لربه الذي يمشي به فتبعت بلقيس ايضا ربه و
انقادت له فقالت اسلمت لله رب العالمين واضافت الرب الذي
اسلمت له الى العالمين كلهم وما خصصت عالما من عالم باضافة الرب اليه كما
خصص بنو اسرائيل موسى وهارون بذلك فان منشا التخصيص اعتقاد ان ما عدا
المضاف اليه ليس على صراط مستقيم والامر بخلاف ذلك كما علمت واما التسخير الذي
لا ينبغي لاحد من بعده فهو كونه من امره اي وجود التسخير بمجرد امره وقوله تعالى
فسخرنا له الريح تجري بامره فما هو من كونه تسخيرا فان الله يقول في حقنا كلنا من غير
تخصيص وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه وقد ذكر تسخير الرياح
والنجوم وغير ذلك ولكن لا عن امرنا بل عن امر الله فما اختص سليمان
ان عقلت الا بالامر من غير جمعية ولا همة بل بمجرد الامر وانما قلنا ذلك لانا
نعلم ان اجرام العالم تنفعل لهم النفوس اذا اقيمت في مقام الجمعية وقد عاينا
ذلك في هذا الطريق فكان من سليمان مجرد التلفظ بالامر لمن اراد تسخيره من
غير همة ولا جمعية واعلم ايدنا الله واياك بروح منه ان مثل هذا العطاء اذا

اختصاص سليمان عليه السلام وحصل بغيره وجعله مما الملك النفس م

حصل للعبد اي عبد كان فانه لا ينقصه ذلك من ملك آخرته ولا يحسب عليه
مع كون سليمان عليه السلام طلبه من ربه تعالى فيقتضي ذوق الطريق ان
يكون قد عجل له اي لسليمان في الدنيا ما ادخر لغيره ويحاسب به اذا اراد
اي للحساب في الاخرة فقال الله له اي لسليمان هذا عطاؤنا ولم ينسب العطاء
الى نفسه ولم يقل لك ولا لغيرك مما يدل على نسبته الى العبد فامنن اي اعط
او امسك بغير حساب فما نسبه الى العبد الا الاعطاء والامساك بما لا يحاسب
عليه فعلمنا من ذوق الطريق ان سواله ذلك كان عن امر ربه ولذلك لا يحاسب
عليه والطلب اذا وقع عن الامر الالهي كان الطالب له الاجر التام من
غير تبعة حساب ولا عتاب على طلبه فان طلبه ذلك امتثال الامر وعبادة و
الباري تعالى ان شاء قضى حاجته فيما طلب منه وان شاء امسك فان العبد
قد وفى ما اوجب الله عليه من امتثال امره فيما سال ربه فيه حيث قال ادعوني
استجب لكم فلو سال ذلك من نفسه من غير امر ربه له لحاسبه به وهذا سار في جميع
ما يسال فيه الله تعالى كما قال لنبيه محمد عليه الصلوة والسلام وقل رب
زدني علما فامتثل امر ربه فكان يطلب الزيادة من العلم حتى كان اذا سيق
له لبن ولو في اليقظة يتاوله علما كما تاول رؤياه لما راى في النوم انه اتي
بقدح لبن فشربه واعطى فضله عمر بن الخطاب قالوا فما اولته قال العلم
وكذلك لما اسرى به اتاه الملك باناء فيه لبن واناء فيه خمر فشرب اللبن
فقال له الملك اصبت الفطرة اي كنت مفطورا عليه من قابلية العلم والمعرفة
اصاب الله بك امتك فاللبن متى ظهر فهو صورة العلم فهو العلم تمثل في صورة

اللبن كجبريل تمثل في صورة بشر سوي لمريم ولما قال عليه الصلوة والسلام الناس
نيام فاذا ماتوا انتبهوا نبه على ان كل ما يراه الانسان في حيوته الدنيا انما
هو بمنزلة الرويا للنايم في انه صور يعبر بها عن الامور الواقعة او الذكر
فهو من هذه الحيثية خيال فلا بد من تاويله انما الكون اي عالم الصور او الاكوان
او العالم كله لانه ظل للغيب المطلق والاعيان الثابتة خيال يتوهم ان له
وجودا في نفسه وليس كذلك بل هو حق في الحقيقة يعني عين الوجود
الحق الذي تعين بهذه الصور الخيالية كل من فهم هذا المعنى الذي ذكرنا
حاز اي جمع اسرار الطريقة التي هي نتيجة سلوك الطريقة المسلوكة لارباب
السلوك فكان صلى الله عليه وسلم اذا قدم له لبن قال اللهم بارك لنا فيه
وزدنا منه لانه كان يراه صورة العلم وقد امر بطلب الزيادة من العلم
واذا قدم اليه غير اللبن قال اللهم بارك لنا فيه واطعمنا خيرا منه فمن اعطاه الله ما
اعطاه بسوال عن امر الهي فان الله لا يحاسبه به في الدار الاخرة ومن اعطاه الله
ما اعطاه بسوال عن غير امر الهي فالامر فيه الى الله ان شاء حاسبه وان شاء لم يحاسبه
وارجو من الله في العلم خاصة انه لا يحاسبه اي طالبه به فان امره لنبيه عليه
الصلوة والسلام بطلب الزيادة من العلم عين امره لامته فان الله يقول
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة واي اسوة حسنة اعظم من هذا التاسي
لمن عقل عن الله ولو نبهنا على المقام السليماني على تمامه لرايت امرا يهولك الاطلاع
عليه وانما قلنا ذلك فان اكثر علماء الطريقة جهلوا حالة سليمان ومكانته وزعموا
انه احب ملك الدنيا وطلبه ان لا يكون ذلك لغيره وليس الامر كما زعموا والله سبحانه

سند م

اعلم بالحقايق **فص حكمة وجودية في كلمة داودية** انما وصف الحكمة
في الكلمة الداودية بالوجودية لان المراد بالوجود اما معناه المشهور او هو
بمعنى الوجدان وعلى كل من التقديرين فللحكمة الداودية به نوع اختصاص
اما على الاول فلان المراد بالوجود الوجود الانساني الكمالي لا مطلقا اذ لا
اختصاص له بشيء وكمال الوجود الانساني انما هو بظهور حقايق الخلافة
تمامها وهي قد ظهرت فيما تقدم من الانبياء بالتدريج حتى ظهرت تمامها
في داود عليه السلام وكملت في ابنه الذي هو منه واما على الثاني فلان داود
عليه السلام انما وجد هذا الحكم بمجرد الوهب من غير تجشم كسب كاسب فيكون حكمة وجدانية
محضة لا دخل فيها للتعمل والكسب حتى لا يصح استناده اليه الا بانه وجدها لا بانه اكتسبها
الى غير ذلك من العبارات اعلم ايها الطالب المسترشد انه لما كانت النبوة والرسالة
التي هي خصوص رتبة في النبوة اختصاصا الهيا ليس يجري فيها شيء من الاكتساب
اعني بالنبوة المختصة ببعض الكمل اختصاصا الهيا نبوة التشريع كانت عطاياه
تعالى لهم اي للانبياء عليهم السلام من هذا القبيل اي من قبيل الاختصاص و
الامتنان مواهب ليست جزاء لعمل من اعمالهم ولا يطلب عليها منهم جزاء فاعطاه
اياهم على طريق الانعام والافضال ولذلك عبر سبحانه عن هذا الاعطاء بالهبة
التي لا تطلب عليها عوض ولا غرض فقال ووهبنا له اسحق ويعقوب يعني
لابرهيم الخليل وقال في ايوب ووهبنا له اهله ومثلهم معهم وقال في حق موسى
عليه السلام ووهبنا له اخاه هرون نبيا فنظاير ذلك الوهب الالهي المذكور
في هؤلاء الانبياء الى مثل ذلك الوهب بالنسبة الى من عداهم فالذي اي

الاسم

الاسم الذي تولاهم اولا حيث اختصهم بالنبوة والرسالة هو بعينه الاسم الذي
تولاهم ثانيا بعد اختصاصهم بها في عموم احوالهم او اكثرها وليس في ذلك الاسم
المتولي الا الاسم الوهاب ثم لما بين ذلك المعنى في بعض الانبياء اراد ان ينتقل
الى داود عليه السلام الذي هو المقصود بالذكر ههنا فقال وقال في حق داود
ولقد آتينا داود منا فضلا فلم يقرنه اي بالفضل الذي آتاه داود جزاء
يطلبه منه كالشكر مثلا ولا اخبر انه اعطاه هذا الذي ذكره من الفضل جزاء
بعمل من اعماله ولما طلب الشكر على ذلك الفضل بالعمل طلبه من آل داود ولم يتعرض
لذكر داود وانما طلب من آل داود ليشكروه الا على ما انعم به على داود فهو في
حق داود عطاء نعمة وافضال وفي حق آله على غير ذلك اي على غير كونه عطاء
نعمة وافضال بل عطاء لطلب المعاوضة منهم فقال تعالى آمرا لهم طالبا منهم الشكر
بالعمل اعملوا آل داود شكرا وقليل من عبادي الشكور فداود عليه السلام
ليس يطلب منه الشكر على ذلك العطاء وان كانت الانبياء عليهم السلام
قد شكروا الله تعالى على ما انعم به عليهم ووهبهم اياه فلم يكن ذلك الشكر الا
منهم منبعثا عن طلب من الله سبحانه بل تبرعوا بذلك من عند نفوسهم كما قام
رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماه من غير ان يكون مامورا
بالقيام على هذا الوجه شكرا لما غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تاخر فلما
قيل له في ذلك قال افلا اكون عبدا شكورا وقال في نوح انه كان عبدا شكورا و
الشكور من عباد الله قليل فاول نعمة انعم الله بها على داود انه اعطاه اسما
ليس فيه حرف من حروف الاتصال وهي الحروف التي من شانها ان يتصل بما بعدها

فالاتصال والانفصال انما يعتبران بالنسبة الى ما بعد واما بالنسبة الى ما قبل
فكل الحروف تقبل الاتصال فقطعه اي نبه على قطعه عن العالم بذلك اي بان
اعطاه اسما ليس فيه حرف الاتصال اخبارا لنا عنه بمجرد هذا الاسم من غير نظر الى
شيء آخر وهي الدال والالف والواو فان المناسبة بين الاسم والمسمى ثابتة عند
اهل الحقيقة وسمى محمدا صلى الله عليه وسلم بحروف الاتصال فوصله اي دل على
وصوله به اي بالحق سبحانه بحروف الاتصال وفصله اي دل على انفصاله عن
العالم بحرف الانفصال فجمع له اي لمحمد عليه الصلوة والسلام بين الحالتين الاتصال
بالحق والانفصال عن العالم في اسمه كما جمع لداود عليه السلام بين الحالتين
من طريق المعنى فانه لا بد لكل من الكمل من ذلك الاتصال والانفصال ولكن
لم يجعل ذلك في اسمه كما جعله في اسم محمد صلى الله عليه وسلم وكان ذلك اختصاصا
لمحمد وتفضيلا له على داود صلوات الله عليهما اعني بامر الاشارة المذكورة
في قوله فكان ذلك التنبيه عليه اي على الجمع بين الحالتين باسمه فتم له الامر
من جميع جهاته جهة الاسم وجهة المسمى وكذلك الامر في اسمه احمد جمع فيه بين
الحالتين بحروف الاتصال وهي الحاء والميم وحروف الانفصال وهي الالف
والدال فهذا من حكمة الله سبحانه ثم قال تعالى في حق داود عليه السلام يا جبال
اوبي معه والطير ترك القول لكونه معلوما في كتاب الله ولدلالة ما بعده
عليه فيما اعطاه اي في جملة ما اعطى داود على طريق الانعام عليه ترجيع الجبال
معه منصوب على انه مفعول القول بتضمين معنى الذكر اي قال اذكروا ترجيع
الجبال معه او منصوب على انه المفعول الثاني لاعطاه ويكون ما مصدرية

او على

او على انه مفعول للانعام التسبيح بالنصب على انه مفعول للترجيع فسبحت الجبال
لتسبيحه ليكون له اي لداود عملها اي عمل الجبال لان تسبيحها لما كان التسبيح
منشاء منه لا جرم يكون ثوابه عايدا اليه لا اليها لعدم استحقاقها لذلك وكذلك
الطير اي مثل الجبال الطير في الترجيع وانما كان تسبيح الجبال والطير لتسبيحه لانه لما
قوي توجهه عليه السلام بروحه الى معنى التسبيح والتحميد سرى ذلك الى اعضائه
وقواه فانها مظاهر روحه ومنها الى الجبال والطير فانها صور اعضائه و
قواه في الخارج فلا جرم يسبحن بتسبيحه ويعود فايدة تسبيحها اليه واعطاه
اي داود القوة ونعته بها حيث قال واذكر عبدنا داود ذا الايد فان
الايد هو القوة واعطاه الحكمة اي العلم بالاشياء على ما هي عليه والعمل بمقتضاه
ان كان متعلقا بكيفية العمل وفصل الخطاب بيان تلك الحكم على الوجه
المفهم ثم المنة الكبرى والمكانة اي المرتبة الزلفى التي خصه الله بها اي ميزه
بها عمن سواه حيث اعطاه اياه ولم يعطهم التنصيص على خلافته ولم يفعل
ذلك مع احد من ابناء جنسه وهم الانبياء وان كان فيهم خلفاء فقال
يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع
الهوى اي ما يخطر لك في حكمك من غير وحي مني فيضلك عن سبيل الله اي عن الطريق
الذي اوحي به على صيغة المتكلم الواحد الى رسلي وانما كان التنصيص على الخلافة
المنة الكبرى والمكانة الزلفى لانها صورة المرتبة الالهية اعطيت للخلفاء ثم
تادب سبحانه معه اي مع داود عليه السلام فقال سبحانه ان الذين يضلون عن
سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا اي بسبب نسيانهم يوم الحساب حيث لم

بسبب الضلال اللائق به ولم يقل فان ضللت عن سبيلي فلك عذاب شديد كما
مقتضى الظاهر لما اسنده الى الجماعة الغائبين الذين داود عليه السلام
واحد منهم فان قلت وآدم عليه السلام ايضا قد نص الله سبحانه على خلافته
فليس داود مخصوصا بالتنصيص على خلافته قلنا ما نص على خلافة آدم
مثل التنصيص على خلافة داود وانما قال سبحانه للملائكة في قصة آدم عليه السلام
اني جاعل في الارض خليفة ولم يقل سبحانه اني جاعل آدم في الارض خليفة فيحتمل
ان يكون الخليفة الذي اراده الله سبحانه غير آدم بان يكون بعض اولاده
ولو قال ايضا اني جاعل آدم خليفة لم يكن مثل قوله انا جعلناك خليفة بضمير
الخطاب في حق داود فان هذا محقق ليس فيه احتمال غير المقصود وليس
ذلك اي قوله اني جاعل آدم خليفة كذلك اي مثل قوله انا جعلناك خليفة فان
ضمير الخطاب لا يحتمل الغير بخلاف الاسم الغائب ثم لما كان ههنا مظنة ان يقال ذكر
آدم في القصة قرينة دالة على ان المراد بالخليفة آدم عليه السلام فيكون
التنصيص عليه مثل التنصيص على داود عليه السلام دفعه بقوله وما يدل
ذكر آدم عليه السلام في القصة بعد ذلك دلالة لا يحتمل الغير على انه اي آدم
عليه السلام عين ذلك الخليفة الذي نص الله عليه لاحتمال ان يكون بعض اولاده
كما قلنا مع ان التنصيص الحالي بلا قرينة ليس مثل التنصيص الواقع بها كما لا
يخفى فاجعل بالك لاخبارات الحق سبحانه عن عباده واجتهد في ادراك خصوصياتها
اذا اخبر عنهم حتى تفهم ما فضل به بعضهم على بعض وكذلك الحال في حق ابراهيم
الخليل ليس التنصيص على خلافته مثل التنصيص على خلافة داود فانه

قال

قال في حق الخليل عليه السلام اني جاعلك للناس اماما ولم يقل خليفة وان
كنا نعلم ان الامامة هنا خلافة ولكن ما هي مثلها لانه ما ذكرها اي الخلافة
باخص اسمائها وهي الخلافة لانها خصوص مرتبة في الامامة ثم في داود
عليه السلام من الاختصاص بالخلافة ان جعله خليفة حكم بان حكم بين الناس
بدلا من المستخلف وليس ذلك المذكور من الخلافة في الحكم الا عن الله تعالى
فقال له فاحكم بين الناس بالحق وخلافة آدم قد لا تكون من هذه المرتبة
بحسب الاحتمال العقلي واللفظي فيكون خلافته ان يخلف من كان فيها اي
في الارض قبله ذلك من الملك والجن وغيرهما لا انه نائب عن الله في خلقه
بالحكم الالهي فيهم وان كان الامر كذلك في نفس الامر فان آدم عليه السلام خليفة في الحكم
عن الله بحسب الواقع ولكن ليس كلامنا الا في التنصيص عليه والتصريح به
ولله في الارض خلائف عن الله وهم الرسل صلوات الرحمن عليهم واما الخلائف
اليوم فعن الرسل لا عن الله لانهم ما يحكمون الا بما شرع لهم الرسول لا يخرجون عن
ذلك غير ان ههنا دقيقة لا يعلمها الا امثالنا وذلك المذكور من الدقيقة واقع
في اخذ ما يحكمون به فما هو شرع على صيغة المصدر للرسول فالخليفة عن الرسول
من يأخذ الحكم بالنقل عنه صلى الله عليه وسلم او بالاجتهاد الذي اصله ايضا
منقول عنه صلى الله عليه وسلم وفينا من يأخذه عن الله بلا واسطة وذلك
لكمال متابعته للنبي صلى الله عليه وسلم فانه وصل به الى مقام يأخذ الحكم بلا واسطة
كما اخذه صلى الله عليه وسلم بلا واسطة فيكون خليفة عن الله بعين ذلك الحكم لا
فيكون المادة له من حيث كانت المادة لرسول الله صلى الله عليه وسلم اي يأخذ

بل بغيره

حكمه ما اخذ حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو في الظاهر متبع له صلى الله
عليه وسلم لعدم مخالفته له في الحكم وان كان في الباطن مستقلا لاخذه عن
الله بلا واسطة كعيسى عليه السلام اذا نزل فحكم بما حكم به الرسول صلى
الله عليه وسلم آخذا من الله كما اخذه صلى الله عليه وسلم وكالنبي محمد صلى
الله عليه وسلم في قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده حيث
امر باتباع هديهم لا باتباعهم ليكون آخذا من الله كما اخذوا منه والفرق
بين اخذ النبي وعيسى عليهما السلام وبين اخذ التابع بغير واسطة ان
التابع وصل الى هذا المقام بواسطة المتابعة وهما عليهما السلام لم يصلا اليه
بواسطة متابعة احد وهو اي الخليفة منا الآخذ الحكم عن الله في حق
ما يعرفه ويتحقق به من صورة الاخذ من الله مختص بهذا الاخذ باطنا موافق
للنبي صلى الله عليه وسلم ظاهرا هو اي هذا الخليفة فيه اي في الحكم الذي
اختص باخذه عن الله بربه كما قرره النبي صلى الله عليه وسلم اي بربه النبي
صلى الله عليه وسلم في الحكم الذي قرره من شرع من تقدم من الرسل بكونه
قرره اي من حيث كونه قرره فاتبعناه من حيث تقريره لا من حيث انه
شرع لغيره قبله وكذلك اخذ الخليفة اي اخذ الخليفة عن الله عين
ما اخذه منه الرسول فيتبعه الخليفة من حيث انه اخذه عن الله لا من
حيث انه اخذه الرسول عن الله فنقول فيه بلسان الكشف خليفة الله
وبلسان الظاهر خليفة رسول الله لموافقته له في الظاهر ولهذا مات
رسول الله صلى الله عليه وسلم وما نص بخلافته عنه الى احد ولا عينه بوجه غير التنصيص

لعلمه

لعلمه ان في امته من يأخذ الخلافة عن ربه فيكون خليفة عن الله مع الموافقة
له صلى الله عليه وسلم في الحكم المشروع فلما علم ذلك صلى الله عليه وسلم
لم يحجر الامر اي امر الخلافة ولم يحصرها في الخلافة عنه فلله خلفاء في خلقه
يأخذون من معدن الرسول اي رسولنا صلى الله عليه وسلم
والرسل الذين تقدموا عليه بالزمان ما اخذته الرسل اي رسولنا
وسائر الرسل عليهم السلام ويعرفون فضل الرسول المتقدم هناك
لان الرسول قابل للزيادة اي لان يزيد في الاحكام وهذه الخليفة ليس قابلا
للزيادة التي لو كان الرسول قبلها الرسول مرفوع وكان تامة وقبلها
جواب لو اي الزيادة التي لو وجد الرسول في زمان ذلك الخليفة كان
قابلا لتلك الزيادة او ناقصة والخبر محذوف اي لو كان الرسول كائنا
في زمان ذلك الخليفة يقبل تلك الزيادة واقتصر على الزيادة لان النقصان
ايضا زيادة فلا يعطى من الحكم والعلم فيما شرع الا ما شرع للرسول خاصة
فهو في الظاهر متبع غير مخالف بخلاف الرسل فانه قد يقع بينهم المخالفة الا ترى
عيسى عليه السلام لما تخيلت اليهود انه لا يزيد على موسى مثل ما قلناه في الخلافة
اليوم مع الرسول آمنوا به واقروه فلما زاد حكما او نسخ حكما كان قد قرره
موسى لكون عيسى رسولا لم يحتملوا ذلك لانه خالف اعتقادهم فيه اي اعتقاد
اليهود في شان موسى عليه السلام ان شريعته لا تنسخ او في شان عيسى ان
شريعته لا تنسخ شريعة موسى عليهما السلام وجهلت اليهود الامر اي امر الرسل
على ما هو عليه من اقتضائه الزيادة والنقصان بحكم الوقت واستعداد كل

توم ارسل الرسول اليهم فطلبت اليهود قتله وكان من قصته ما اخبرنا الله
تعالى في كتابه العزيز عنه وعنهم فلما كان عيسى عليه السلام رسولا قبل الزيادة
على شريعة موسى بشيء اما تنقص حكم قد تقرر او زيادة حكم على ان النقص اى
نقص حكم زيادة حكم بلا شك فان نقص حكم اباحة شيء عن الشريعة يستلزم زيادة
الحكم بحرمته عليها وبالعكس والخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب اى منصب
الزيادة والنقصان وانما تنقص اى الخلافة او تزيد على الشرع الذى قد تقرر
بالاجتهاد اى على المجتهدات التى لا نص فيها حينئذ سواء نقل فيها نص ولم ينقل
واما حكم المجتهد فيها بالراى قياسا لا على الشرع الذى شوفه به محمد صلى الله عليه وسلم
اى خوطب به مشافهة من الله او ممن اوحى اليه فقد يظهر من الخليفة الاخذ
الحكم من الله ما يخالف حديثا ما في الحكم فيتخيل انه من الاجتهاد وليس كذلك
انما هذا الامام يعنى الخليفة الاخذ من الله لم يثبت عنده من جهة الكشف
ذلك الخبر عن النبى صلى الله عليه وسلم ولو ثبت لحكم به وان كان الطريق اى طريق
الاسناد فيه العدل عن العدل فما هو اى العدل معصوم بالرفع على الخبر بعينه
من الوهم الذى هو مبدأ السهو والنسيان ولا من النقل على المعنى الذى هو
مبدأ التبديلات والتحريفات فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم وكذلك يقع
من عيسى فانه اذا نزل يرفع كثيرا من شرع الاجتهاد المقرر بتقرير الائمة المجتهدين
فيتبين برفعه صورة الحق المشروع الذى كان النبى عليه الصلوة والسلام
ولا سيما اذا تعارضت احكام الائمة في النازلة الواحدة فنعلم قطعا
انه لو نزل وحى لنزل باحد الوجوه فذلك هو الحكم الالهى وما عداه وان

قرر

المحق

قرر الحق في صورة المجتهدين فهو شرع تقرير لرفع الحرج عن هذه الامة واتساع
الحكم فيها قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال صلى الله
عليه وسلم بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وظاهر انه لو لم يقع الاختلاف في
الاحكام الاجتهادية ما كان تظهر فيها الوجوه المتكثرة التى هى صورة سعة
الرحمة المجبول عليها نبينا صلى الله عليه وسلم ولما كان لمتوهم ان يتوهم ان
استصواب اختلاف الخلفاء والمجتهدين لرفع الحرج عن هذه الامة واتساع الحكم
فيها ينافى ما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه اذا بويع لخليفتين
فاقتلوا الاخر منهما دفعه بقوله واما قوله صلى الله عليه وسلم اذا بويع لخليفتين
فاقتلوا الاخر منهما هذا في الخلافة وفي بعض النسخ هذا في الخلافة ويصح ان
يكون جوابا اما يعنى هذا الحكم انما هو في الخلافة الظاهرة التى لها السيف
وان اتفقا فلا بد من قتل احدهما سواء اخرها بخلاف الخلافة المعنوية الغير
المقرونة بالخلافة الظاهرة فانه لا قتل فيها وانما جاء القتل اى قتل الخليفة
الاخر في الخلافة الظاهرة وان لم يكن لذلك الخليفة الظاهرى الاخر هذا المقام
اى مقام الخلافة واخذ الاحكام عن الله كالخليفة الظاهرى الاول وهو
اى الخليفة الاخر خليفة رسول الله ان عدل وقد يكون بين الخليفتين كما كان
في رتبة الخلافة فان الاول خليفة الله والثانى خليفة رسول فمن حكم
الاصل اى وجوب القتل في الاخر مع هذا التفاوت القاضى بعدم التماثل
في الحقيقة من حكم الاصل الذى به اى بهذا الحكم تخيل الاصل وجود الهين
فالاصل هو برهان التمانع وحكمه اى نتيجته وجوب وحدة الواجب تعالى

فوجوب وحدة الواجب يحكم بوجوب وحدة الخليفة الذى هو ظله
نائبه وقتل الاخر من الخليفتين نزل فمن حكم الاصل اجراء للفرع
ان لم يكن لذلك الخليفة هذا المقام ويجوز ان يكون جواب اما
ويكون ان في قوله وان لم يكن وصلية ولما اشار رضى الله عنه الى الاصل
الذى هو برهان التمانع اخذ في تقريره فقال ولو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا وان اتفقا اى الالهان فان اقل مرتبة التعدد الاثنان وذلك
لانه على تقدير اتفاقهما اما ان ينفذ حكم كل منهما في الاخر فلا يكون واحد
منهما الها لنفوذ حكم الاخر فيه وان لم ينفذ فكذلك ايضا لعدم النفاذ
والعجز وان نفذ حكم احدهما دون الاخر فالنافذ الحكم هو الاله فلا يكون
في الالهة تعدد اصلا واما ان اختلفا فنحن نعلم انهما لو اختلفا تقدير
اى فرضا لنفذ حكم احدهما فقط فالنافذ الحكم هو الاله على الحقيقة والذى
لم ينفذ حكمه ليس باله ومن هنا اى من مقام كون نفاذ الحكم من خواص
المرتبة الالهية نعلم ان كل حكم ينفذ اليوم في العالم انه حكم الله وان خالف
ذلك الحكم النافذ الحكم المقرر في الظاهر المسمى شرعا اذ لا ينفذ حكم الا لله
نفس الامر هذا تعليل للحكم المتقدم باعادته والاستدلال عليه في الحقيقة
هو تعليل لما استدل به عليه اعنى قوله لان الامر الواقع في العالم انما هو على
حكم المشية الالهية لا على حكم الشرع المقرر بالمشية فما شاء الحق وقوعه يقع
البتة وما لم يشأ لم يقع سواء كان الشرع قرره او لا وان كان تقريره اى
تقرير الشرع المقرر ايضا من المشية الالهية ولذلك نفذ تقريره خاصة

للعلاء

لا العمل به فان المشية المتعلقة بتقرير الشرع ليست لها خاصية فيه اى في الشرع
الا التقرير لا العمل بما جاء به الا اذا تعلقت المشية به ايضا فالمشية سلطانها
اى تاثيرها في الاشياء عظيم لا يتخلف عنها ما تعلق به ولهذا اى لعظم سلطانها
جعلها ابو طالب عرش الذات فانه اذا استقرت الذات واستوت
عليها بالتجلى بها نفذت حكمها في اقطار الوجود لانها لذاتها لا يعزها يقتضى
الحكم ونفوذه وما اقتضاه الذات لا يتخلف عنها فلا يقع في الوجود شيء ولا
يرتفع خارجا عن المشية فان الامر الالهى اذا خولف هنا بالمسمى اى بما يسمى
معصية فليس الا الامر بالواسطة المسمى الامر التكليفى لا الامر التكوينى فما خالف
الله احد قط في جميع ما يفعله من حيث امر المشية فوقعت المخالفة من حيث
امر الواسطة فافهم وعلى الحقيقة فامر المشية اذا تعلقت بافعال العباد انما
يتوجه على ايجاد عين الفعل لا على من ظهر على يديه فيستحيل الا ان يكون اى
فيستحيل كل من حالتى الفعل وجوده وعدمه الا وجوده غير مستحيل بل واجب
وفي بعض النسخ يستحيل ان لا يكون ومعناه ظاهر ولكن في هذا المحل الخاص
فوقتا يسمى عين الفعل به اى بامر المشية مخالفة لامر الله اذا لم يكن موافقا
للامر التكليفى ووقتا يسمى موافقة وطاعة لامر الله اذا كان موافقا
ويتبعه اى الفعل الذى يتعلق به المشية لسان الحمد والذم على حسب
ما يكون موافقا او مخالفا للامر التكليفى فان كان موافقا يحمد وان كان مخالفا
يذم ولما كان الامر في نفسه على ما قررناه من انه لا يقع شيء الا بالمشية الالهية
ولا يرتفع الا بها لذلك كان مآل الخلق في الاخرة الى السعادة على اختلاف انواعها

واشتراكها في رفع العذاب عنهم نعبر الحق سبحانه عن هذا المقام اى عن مقام
كون مآل الكل الى السعادة بان الرحمة وسعت كل شئ فكان الرحمة الوجود
وسعت كل الاشياء حتى الغضب كذلك الرحمة المقابلة للغضب ايضا
وسعتها وانها اى وعبر عن هذا المقام ايضا بانها اى الرحمة سبقت
الغضب الالهي سبقا يعم جميع معانى السبق من التقدم في الوجود ومن
التعدى عن الشئ بعد اللحوق به ومن الغلبة والاستيلاء والسابق بهذه المعانى
متقدم فاذ الحكمة بالاستحقاق له هذا العبد الذى حكم عليه المتاخر يعنى الغضب
حكم عليه المتقدم يعنى الرحمة فنالته الرحمة واخذته من يد غضب المنتقم اذ لم
يكن غيرها اى غير الرحمة سبق فهذا معنى سبقت رحمته غضبه لتحكم اى الرحمة
على من وصل اليها فانها فى الغاية وقفت والكل سالك الى الغاية فلابد من
الوصول اليها اى الى الغاية فلابد من الوصول الى الرحمة التى هى الغاية فلا
ومفارقة الغضب الذى غلبه الرحمة فيكون الحكم لها اى للرحمة فى كل واصل اليها
اى الغاية بحسب ما يعطيه حال الواصل اليها اى بحسب درجاتهم وتفاوت طبعها ثم
فيكون للبعض نعيم فى عين الجحيم وللبعض آخر فى الجنة ولآخر فى الاعراف الذى
بينهما فمن كان ذا فهم عظيم بورثه الذوق والكشف يشاهد ما قلنا شهودا
عيانا وان لم يكن له فهم فيأخذه عنا اخذا تقليديا ايمانيا فما ثم اى في نفس
الامر الا ما ذكرناه فاعتمد عليه وكن بالحالتين اى فيما ذكرناه يعنى اجتهد حتى
تصير حالك ولا تكتف بمجرد التقليد كما كنا اشتغل منتفع عن الزمان اى كما كنا
بالحالتين فيه اى من الحق تعالى نزل الينا وفاض علينا ما تلونا عليكم ومنا

نزل اليكم ما وهبناكم منا قوله ثانيا تأكيدا للاول ومتعلق بوهبناكم اى
وهبناكم من احوالنا التى نزلت الينا من الحق سبحانه واما تليين الحديد
فقلوب قاسية اى فتليين قلوب قاسية تلينها الزجر والوعظ تليين
النار اى مثل تليين النار الحديد واما الصعب فقلوب اشد من الحجارة
فان الحجارة تكسرها او تكلسها النار اى تجعلها كلسا وهى النورة ولا تلينها
وما الان اى الحق سبحانه له اى لداود عليه السلام الحديد الا لعمل الدروع
الواقية اى الحافظ من العدو تنبيها من الله ان لا يتقى الشئ الا بنفسه فان
الدرع يتقى به السنان والسيف والسكين والنصل وكلها حديد كالدرع
فاتقيت الحديد بالحديد فجاء الشرع المحمدى باعوذ بك منك فهذا روح تليين
الحديد فهو المنتقم الرحيم فينبغى ان لا يتقى من الاسم المنتقم بالرحيم والله
الجواد المفضل الكريم فص حكمة نفسية فى كلمة يونسية لما نفس الله
سبحانه بنفسه الرحمانى عن كرب يونس عليه السلام بتخليص نفسه الكريمة
عن توهم خراب صورته الجسمانية وهدم نشأته العنصرية المانعين اياه عن
الوصول بكمالاتها التى اراد من بطن الحوت الى ساحل اليم وصف حكمته بالنفسية
لكون النفس كما ذهب اليها اكثر الشارحين او التنفيس تبعها كما يشهد
بها النسخة المقروءة على الشيخ رضى الله عنه وظهر من ذلك وجه تقدير قصته
عليه السلام بما يدل على وجوب المحافظة للنشأة الانسانية عن هدمها
وحل نظامها حيث قال واعلم ان هذه النشأة الانسانية بكمالها اى
بتمامها روحا وجسما ونفسا خلقها الله على صورته الجامعة بين التنزيه الذى

يدركها الروح والتشبيه الذى يحكم به القوى الجسمانية والجمع بينهما الذى ينكشف
للطيفة القلبية الجامعة بين احكام الروح والجسم المتوسطة بينهما وكانه
رضى الله عنه اراد بهذه اللطيفة بالنفس لما كانت مسماة بالقلب
فى عرفهم وهى فى الحقيقة عين الروح لكن باعتبار تنزلها والجمع بين صفاتة التجردية
الذاتية وبين احوالها التعلقية العرضية واستقرارها على حالة متوسطة اعتدالية
من غير غالبية فاحشة ولا مغلوبية كذلك كما يقول الحكماء فى المزاج فلا يتولى
حل نظامها الا من خلقها وهو الله سبحانه اما بيده اى بغير واسطة الامر التشريعى
التكليفى وليس فى الحقيقة الا ذلك لان الكل بمشيته او بامره التشريعى التكليفى
من تولاها بان حل نظامها بغير امر الله التشريعى التكليفى فقد ظلم نفسه وتعدى
حد الله فيها اى تعدى ما عين الله واوجبه عليه شانها من حفظها و
سعى فى خراب ما امره الله بعمارته واعلم ان الشفقة على خلق الله احق بالرعاية
من الغيرة فى الله باجراء الحدود المفضية الى هلاكهم اراد داود عليه السلام
بنيان البيت المقدس فبناه مرارا فلما فرغ منه تهدم فشكى ذلك الى الله فاوحى
الله اليه ان بيتى هذا لا يقوم على يدى من سفك الدماء فقال داود يا رب الم
يك ذلك اى سفك الدماء فى سبيلك قال بلى ولكنهم اليسوا عبادى فقال
يا رب فاجعل بنيانه على يدى من هو منى فاوحى الله اليه ان ابنك سليمان يبنيه
فالغرض من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة الانسانية وان اقامتها اولى
من هدمها الا ترى عدو الدين قد فرض الله فى حقهم الجزية والصلح ابقاء عليهم
وقال وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله الجنوح الميل وضمير لها للسلم فانه

مؤنث سماعى الا ترى من وجب عليه القصاص كيف لولى الدم اخذ الفدية
او العفو فان ابى فحينئذ يقتل الا تراه سبحانه اذا كان اولياء الدم جماعة فرضى
واحد بالدية او عفا وباقى الاولياء لا يريدون الا القتل كيف يراعى
من عفا ويرجح على من لم يعف فلا يقتل قصاصا الا تراه عليه السلام يقول
فى صاحب النسعة اى التى كان شد النسعة بكسر النون حبل عريض يشبه
الزمام وقصتها انها كانت لرجل وجد مقتولا فراى وليه نسعته فى يد رجل
فاخذه بدم صاحبها فلما قصد قتله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
قتله كان مثله اى فى الظلم اذ لا يثبت القصاص شرعا بمجرد وجدان
النسعة فى يد آخر وكلاهما هدم بنيان الرب الا تراه تعالى يقول وجزاء
سيئة سيئة مثلها فجعل القصاص سيئة اى يسوء ذلك الفعل مع كونه مشروعا
وما يقال انما يقع اسناد ذلك على سبيل المشاكلة فلا ينافى القصد من ابلغا
الى مثل تلك المعانى والخواص فمن عفا واصلح فاجره على الله لانه اى المعفو عنه
على صورته اى صورة الحق فمن عفا عنه ولم يقتله فاجره على من هو اى
المعفو عنه على صورته وهو الحق سبحانه لانه اى الحق احق به اى بالعبد
المعفو عنه اذ الحق انشاه اى العبد المعفو عنه له اى لنفسه حتى يظهر
به اسماؤه وصفاته وما ظهر الحق بالاسم الظاهر الا بوجوده فمن راعاه بان
عفا عنه ولم يقتله فانما يراعى الحق بابقاء مظهره حتى يتمكن من الظهور وما يذم
الانسان لعينه وانما يذم لفعله وفعله ليس عينه وكلامنا فى عينه ولا فعل
الا لله ومع هذا ذم منها اى من الافعال ما ذم وحمد ما حمد ولسان الذم على

جهة الغرض بان ذم احدكم شيئا لا يوافق غرضه مذموم عند الله بخلاف ما يذمه
الشرع فانه اخبار بحالة نفس الامر على ما هو عليه ولا غرض للشارع فيه فلا مذموم
الا ما ذمه الشرع وهذا صريح في ان حسن الاشياء وقبحها شرعي لا عقلي فان
ذم الشرع لحكمة يعلمها الله ومن اعلمه الله كما شرع القصاص لمصلحة ابقاء هذا النوع
وارداعا للمتعدي حدود الله فيه اي في هذا النوع وقيل المعنى فيه اي في القصاص
وهو قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب وهم اهل لب الشيء
الذين عثروا اي اطلعوا على اسرار النواميس الالهية التي يحكم بها الشرع و
الحكمية التي يقتضيها العقل واذا علمت ان الله راعى هذه النشاة واقامتها
فانت اولى بمراعاتها اذ لك بذلك اي بان تراعيها السعادة من وجهين فانه
ما دام الانسان حيا يرجى له تحصيل صفة الكمال الذي خلق له فاذا اعنته على ذلك
رجع اثر الاعانة اليك فذلك سعادة وانت من غائلة ترك الاعانة وذلك
سعادة اخرى ومن سعى في هدمه فقد سعى في منع وصوله لما خلق له بل في منع
وصول نفسه ايضا اليه لانه يجازى بمثل ما فعل اما بالقصاص او بغيره وما احسن
ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ترغيبا للعبد فيما يوصله الى ما خلق له وتفضيلا
لهذا الموصل على هدم النشاة الانسانية وان كان بالامر وكان للهادم
اعلاء كلمة الله وثواب الشهادة الا انبئكم بما هو خير لكم وافضل من ان تلقوا
عدوكم فتضربوا رقابهم ويضربوا رقابكم ذكر الله اي ما هو خير لكم ما ذكره ذكر
الله سبحانه وذلك اي حسن ما قال النبي صلى الله عليه وسلم بحيث يقتضي منه العجب
انه لا يعلم قدر هذه النشاة الانسانية الا من ذكر الله الذكر المطلوب منه

فيحصل فيها ما لا سعادة فوقه وهو سعادة شهود الحق سبحانه فنبه صلى الله
عليه وسلم على ان ما يحصل للذاكر في هذه النشاة افضل مما يحصل في هدمها
وان كان واقعا بموجب الامر من السعادات عظيمة هي الفوز بالجنة والتلذذ
بلذاتها من الحور والقصور وغيرهما فابقاء هذه النشاة افضل من هدمها
وان كان بالامر ثم شرع رضي الله عنه في بيان ما يحصل للذاكر في هذه النشاة
فقال فانه تعالى جليس من ذكره والجليس مشهود الذاكر ومتى لم يشاهد
الذاكر بجميع اجزاء وجوده الحق الذي هو جليسه فليس بذاكر فان ذكر الله
سار في جميع اجزاء العبد فالذاكر من ذكره بجميع اجزائه لا من ذكره بلسانه
خاصة فان الحق لا يكون في ذلك الوقت الا جليس اللسان خاصة فيراه اللسان
من حيث لا يراه الانسان بما هو اي اللسان رائيه وفيه اشارة الى ان لكل
نصيبا من الصفات السبعة الكمالية ولكن لا على الوجه المعهود ولذلك قال
بما هو راء فافهم هذا السر في ذكر الغافلين فالذاكر الذي هو اللسان من الغافل
حاضر بلا شك والمذكور جليسه فهو اي الذاكر يشاهده اي المذكور والغافل
من حيث غفلته ليس بذاكر فما هو اي الحق جليس الغافل فان الانسان
كثير ما هو احدي العين والحق احدي العين كثير بالاسماء الالهية كما ان الانسان
كثير بالاجزاء ولا يلزم من ذكر جزء ما ذكر جزء آخر فالحق جليس الجزء الذاكر
منه والجزء الآخر متصف بالغفلة عن الذكر ولا بد ان يكون في الانسان
جزء يذكر الحق به ويكون الحق جليسه فيحفظ ذلك الجزء باقي الاجزاء بالعناية الالهية
كما يحفظ العالم بوجود الكامل الذي يذكر الله في جميع احيانه كما جاء في الحديث

لا تقوم الساعة وعلى وجه الارض من يقول الله الله ولما ذكر ان العبد محفوظ
ما دام جزء منه ذاكرا كان محلا ان يقال كيف يكون محفوظا وقد يطرأ عليه الموت
فدفعه بقوله وما يتولى الحق هدم هذه النشاة بالمسمى موتا فليس باعدام
بالكلية واما هو اي الموت تفريق بين الجسم والروح فيأخذه اي العبد من حيث
روحه اليه وليس المراد اي مراد العبد الا ان يأخذه الحق ويخلصه من عالم الكون
والفساد واليه يرجع الامر كله فاذا اخذه الحق اليه اي الى نفسه سوى له مركبا
اي بدنا يكون له مركبا غير هذا المركب الذي هو بدنه العنصري
من جنس الدار التي ينتقل اليها اما بدنا مثاليا كما في البرزخ او بدنا آخر
بعد الحشر شبيها بالبدن العنصري في دار الجزاء الجنة والنار وهي دار البقاء
لوجود الاعتدال الحقيقي الذي يحفظ الاجزاء عن الانفكاك فلا يموت ابدا
اي لا يفترق اجزاؤه كما قال تعالى خالدين فيها ابدا واما اهل النار الذين
فيها فمآلهم الى النعيم ولكن في النار اذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء
مدة العقاب ان يكون بردا وسلاما على من فيها وهذا نعيمهم وقد جاء
في الحديث سيأتي على جهنم زمان تنبت من قعرها الجرجير فنعيم اهل النار بعد
استيفاء الحقوق اي بعد استيفاء الاسم المنتقم حقوق الله وحقوق الخلق
منه نعيم خليل الله عليه السلام حين القي في النار فانه عليه السلام تعذب برؤيتها
وبما تعود في علمه وتقرر من انها صورة تولم من جاورها من الحيوان وما علم
مراد الله فيها ومنها من راحته في صورة العذاب ونعيمه في عين الجحيم فعند
وجود هذه الالام وجد بردا وسلاما مع شهود الصورة اللونية اي الحرقة

على لون النار وهو اثرها في حقه اي حق خليل عليه السلام وهي نار في عيون
الناس ونور وراحة له عليه السلام فالشيء الواحد يتنوع في عيون الناظرين
هكذا هو التجلي الالهي فانه واحد في ذاته مختلف بحسب القوابل فيرى متنوعا
وكان التجلي الالهي واحد في ذاته مختلف بحسب القوابل فيرى متنوعا كذلك
العالم واحد في نفسه مختلف بحسب الناظرين فيرى متنوعا فانه اذا تجلى الحق
على الناظر باسمائه الحجابية يرى اعيانه صورا حجابية متباينة مباينة للحق سبحانه
ويبقى الناظر فيه محجوبا عن مشاهدة الحق سبحانه واذا تجلى فيه على الناظر بكثرته
الاسمائية يرى اعيانه مجالي اسمائه ويصير الناظر فيه مشاهدا باسمائه وصفاته و
اذا تجلى فيه عليه بوحدته الذاتية يرى اعيانه مع كثرتها واحدة ويصير الناظر فيه
مشاهدا للحق سبحانه بوحدته الذاتية الى غير ذلك من صور التجليات اذا عرفت
هذا ظهر عليك ان الامر الواحد الذي هو النار في هذه الصورة يصلح ان يجعل
مثالا للتجلي الوحداني الالهي المتنوع بحسب القوابل وان يجعل مثالا للعالم الواحد
في نفسه المحتمل لان يظهر على الناظر فيه بالصور المذكورة وغيرها واذا نظرت
الى هذين الاحتمالين فان شئت جعلته مثالا للتجلي الوحداني الالهي وقلت
ان الله سبحانه تجلى بصور متنوعة مثل هذا الامر يعني النار التي هي في عين
الخليل عليه السلام وفي اعين الناظرين نار وان شئت جعلته مثالا للعالم
وقلت ان العالم في النظر المنتهي اليه والنافذ فيه بملاحظة تفصيل احوال
المستورة فيه مثل الحق في التجلي اي تجليه بحسب القوابل فيتنوع اي العالم في
عين الناظر بحسب مزاج الناظر واستعداده لظهوره عليه كما عرفت ولما كان

مزاج الناظر بحسب استعداده الكلى امرا واحدا يتنوع بحسب تنوع التجلى المتنوع
بحسب استعدادات الجزئية بصلح ان يجعل النار في الصورة المذكورة مثالا
له والى هذه الصلاحية اشار بقوله او يتنوع مزاج الناظر لتنوع التجلى فكل واحد
من هذا المذكور من التمثيلات الثلثة سايغ في معرفة الحقايق وبيانها
فلو ان الميت او المقتول اى ميت كان او اى مقتول كان سعيدا كان او
شقيا اذا مات او قتل لا يرجع الى الله لم يقبض الله بموت احد ولا شرع قتله فالكل
في قبضته وتحت حكم احاطته فلا فقدان في حقه فشرع القتل على السنة انبيائه
وحكم بالموت في سابق قضائه لعلمه بان عبده لا يفوته فهو راجع اليه بزواله
عن الظاهر وانتقاله الى الباطن وهذا اى رجوعه اليه هو الظاهر ذوقا و
كشفا على ان هذا الرجوع منطوق في قوله تعالى واليه يرجع الامر اى امر الوجود
كله اى فيه يقع التصرف فهو المتصرف فيه يعنى القابل وهو المتصرف يعنى
الفاعل فامر الوجود منحصر في القابل والفاعل فما خرج عنه شئ لم يكن عينه
بل هويته عين ذلك الشئ وهو الذى يعطيه الكشف في قوله تعالى واليه
يرجع الامر كله فالضمير في اليه اشارة الى هويته الغيبية والرجوع لغة هو العود
الى ما كان منه البدأ فدل هذه الاية على ان هويته الغيبية مبدأ الاشيا
كلها ومرجعها ومبدائيته شئ لشئ على انواع احدها ان يتنزل المبدأ عن حرافة الاطلاق
بظهور شئونه المستجنة في غيب ذاته وتقيده بما فيصير المبدأ مقيدا مغايرة التقيد
والاطلاق ورجوع هذا المقيد الى المبدأ بانسلاخه عن الصفات التقيدية
بعوده من الظاهر الى الباطن فحمل المبدائية والمرجعية على هذا الاعتبار وجعل

ضمير الغايب اشارة الى الهوية الغيبية مما يعطيه الكشف فان العقل لا
يستقل به والله تعالى اعلم **فص حكمة غيبية في كلمة ايوبية**
لما كانت احواله عليه السلام غالبا في زمان الابتلاء وقبله وبعده غيبية
وصفت حكمته بالغيبية واسندت الى كلمته والمراد بكون احواله غيبية
انها ظهرت من الغيب بلا سبب معهود وموجب مشهود فلا يرد ان احوال
جميع الانبياء بل اهل العالم كلهم ظهرت من الغيب فلا اختصاص ولان اكثر
احوالهم منوطة بشروط معهودة ومربوطة باسباب مشهودة وتفصيل احواله
التى ظهرت من الغيب بلا سبب ظاهر مذكور في شرح مويد الدين الجندى رحمه الله
فمن اراده فليطالع ثمة اعلم ان سر الحيوة يعنى السر الذى هو الحيوة وانما
جعلها سرا لانها امر غيب مستور في الحى لا يعلم الا باثارها كالحس والحركة و
العلم والارادة وغيرها سرى في الماء برهان الهوية الغيبية فيه منصبغة بصفة
الحيوة وكان المراد بهذا الماء النفس الرحمانى الذى هو هيولى للعالم مطلقا
لان الشئ المذكور في نتيجة المقدمات الاتية اعنى قوله فكل شئ الماء اصله
يعم عالم الاجسام وغيره لا الماء المتعارف ولهذا فرع عليه قوله فهو اى الماء اصل
العناصر التى واحد منها الماء المتعارف فيلزم من ذلك ان يكون اصلا للمولدات
ايضا لان اصل الاصل اصل ومنها السموات السبع لانها عنصرية على مذهب
الشيخ رضى الله عنه والاركان اى ساير اركان العالم من العرش والكرسى ولذلك
اى لسريان سر الحيوة في الماء جعل الله من الماء كل شئ حى وما ثم اى في الوجود
شئ الا وهو حى فانه ما من شئ الا وهو يسبح بحمد الله ولكن لا نفقه تسبيحه الا بكشف

الهى ولا يسبح الا حى فكل شئ حى فكل شئ الماء اصله والماء الذى هو اصل كل شئ
ليس الا النفس الرحمانى وانما اطلق اسم الماء عليه للطف سريانه في الاشيا
ولانه شبيه بالنفس الانسانى الذى هو اجزاء صغار مائية ممزوجة باجزاء
هوائية فيصح اطلاق الماء عليه فكذا ما هو شبيه به ولكن على سبيل التجوز الا ترى
العرش وهو اول الاجسام كيف كان على الماء لانه اى العرش منه اى من الماء
تكون فطفا اى علا وارتفع العرش عليه اى على الماء وذلك لان العرش صورة
والماء هيولاه وظاهر ان الصورة تعلو على الهيولى وتحفظها فيما تحتها فهو
اى الماء يحفظ اى العرش من تحته اى تحت العرش ضرورة حفظ الهيولى للصورة
كان الانسان خلقه الله عبدا فتكبر على ربه وعلا عليه فهو سبحانه مع هذا العلو
من تحته يحفظه متوهم له سبحانه بالنظر الى علو هذا العبد الجاهل بنفسه عنده
لا في نفس الامر وللعبد بوجه آخر علو على الحق سبحانه وذلك لان العبد صورة
تعين للوجود الحق والتعين لا بد ان يعلو على المتعين به ويستره تحته فهو
مستور بالتعين العبدانى ولولا وجود الحق المتعين به لانعدم اذ لا تحقق
للتعين بدون المتعين فالحق يحفظ العبد من تحته ومما يدل على كون الحق تحت
العبد هو قوله عليه السلام لو دليتم بحبل لهبط على الله فاشار الى ان نسبة
التحت اليه كما نسبة الفوقية اى كنسبة الفوقية اليه مما زاد فيه كما في قوله فما رحمة
ونسبة الفوقية اليه في قوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقوله تعالى وهو القاهر
فوق عباده فله الفوق والتحت وساير الجهات ولهذا اى لاحاطته بجميع
الجهات ما ظهرت الجهات الست الا بالانسان لا به تعالى لانه اذا احاط بجميع

الجهات لم يكن له فوق لا يكون هو فيه والا لم يكن محيطا بها وكذا لم يكن له تحت
لا يكون هو فيه وكذا ساير الجهات فلم يظهر الجهات بالنسبة اليه بخلاف
الانسان فان له فوقا ليس هو فيه وكذلك له تحت ليس هو فيه وعلى هذا
القياس ساير الجهات فلعدم احاطته بالجهات ظهرت الجهات به بخلاف
الحق سبحانه لاحاطته بها كما عرفت وهو اى الانسان على صورة الرحمن
فلو كان للحق جهة يكون باعتبار صورته لا باعتبار حقيقته ولو كان الانسان
محيطا بالجهات يكون باعتبار من هو على صورته لا باعتبار نفسه ولا مطعم
بالغذاء الروحانى او الجسمانى الا الله وقد قال في حق طايفة وهم قوم موسى
وعيسى عليهما السلام ولو انهم اقاموا التورية والانجيل بالانقياد لاحكامهما
ثم بكرمهم فقال وما انزل اليهم من ربهم فدخل في قوله وما انزل اليهم من ربهم
كل حكم منزل على لسان رسول او ملهم اى معلوم بالالهام الربانى لارباب
القلوب لاكلوا الارزاق الروحانية من العلوم والمعارف الوهبية من
فوقهم وهو المطعم من الجهة الفوقية التى نسبت اليه ومن الاحوال والمواجيد
الكسبية الحاصلة لهم بسلوك الطريق بالارجل من تحت ارجلهم وهو المطعم من
الجهة التحتية التى نسبها الى نفسه على لسان رسوله المترجم عنه صلى الله عليه وسلم
وانما قال رضى الله عنه في الجهة الفوقية نسبت على صيغة المجهول وفي
الجهة التحتية نسبها باسناد نسبتها اليه سبحانه نظرا الى حال المحجوبين فانهم لا يتوحشون
من نسبة الفوقية اليه تعالى كما يتوحشون من نسبة التحتية كيف وقد
ذهب بعضهم الى اثبات الجهة الفوقية له تعالى فاسند اليه سبحانه نسبة التحتية

مع انها وقعت على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم دفعا للتوحش ولو لم
يكن العرش على الماء ما انحفظ وجوده فانه بالحيوة يحفظ وجود الحى الا ترى
الحى اذا مات بالموت الطبيعى يتحلل اجزاء نظامه وتنعدم بقاؤه عن ذلك
النظم الخاص ولما ظهر من انه بالحيوة يحفظ وجود الحى ولا مادة للحيوة
الا الماء قال تعالى لايوب حين اشرف على زوال الحيوة لشدة الحرارة
المفنية برودة الماء ورطوبتها اركض برجلك هذا مغتسل يعنى ماء بارد لما
كان عليه من افراط حرارة الالم فسكنه اى ايوب او افراط الحرارة به
برد الماء فنقص من حرارته الزائدة على ما ينبغى وزاد على برودته الناقصة عما
ينبغى فلهذا كان الطب النقص من الزائد والزيادة فى الناقص والمقصود
من ذلك النقص والزيادة طلب الاعتدال اى تساوى الزائد والناقص
ولا سبيل اليه اعنى الى الاعتدال مطلقا سواء كان فى الكيفيات المتضادة
كما فى المزاج او غيرها كما فى الصور التى ذكرها الشيخ رضى الله عنه الا انه
اى المقصود من النقص والزيادة ما يقاربه اى الاعتدال وانما قلنا
ولا سبيل اليه اعنى الاعتدال من اجل ان الحقايق والشهود اى شهود الحقايق
وشهودها على ما هى عليه يعطى التكوين مع الانفاس على الدوام يعنى تعطى العلم
بان الاشياء تتكون فى كل آن على الدوام ولا يكون التكوين مع الانفاس
الا بعد انعدام المكون ولا يكون التكوين بعد الانعدام الا عن ميل من
المكون تارة الى العدم وتارة الى الوجود فلو اعتدل الميلان وتساويا
يلزم اما خلوه من الوجود والعدم او اتصافه بهما معا وكلاهما محال بكليته
الى

الى الاعتدال ويسمى هذا الميل فى الطبيعة اى فى علم الطبيعة او فى الطبايع
المتضادة المستقرة على حالة وحدانية معتدلة انحرافا اذا كان مبدا
فساد مزاج او تعسا اذا كان مبدأ كون مزاج ويسمى هذا الميل فى حق
الحق ارادة وهى اى الارادة ميل الى وجود المراد الخاص او عدمه دون
غيره فاذا استوت نسبته تعالى الى وجوده وعدمه خلوه عن ارادتهما
او لاتصافه بارادتهما من غير ترجيح لزم اما خلو هذا المراد الخاص عن
الوجود والعدم او اتصافه بهما وذلك محال والاعتدال يؤذن بالسواء
بين الامور المتضادة فى الجميع اى فى جميع هذه الصور وهذا اى الاعتدال
ليس بواقع فى صورة منها لامتناعه كما بين فلهذا ايضا منعنا من حكم الاعتدال وقد ورد
فى العلم الالهى الناشئ من حضرة الالوهية النبوى الجارى على لسان النبى
صلى الله عليه وسلم اتصاف الحق بالرضى والغضب وبالصفات المتقابلة
والرضى مزيل للغضب عن المغضوب عليه والغضب مزيل للرضى عن المرضى عنه
والاعتدال ان يتساوى الرضى والغضب ولا سبيل اليه فما غضب الغاضب
على من غضب عليه وهو عنه راض فقد اتصف باحد الحكمين فى حقه وهو الغضب
وهو ميل وما رضى الحق عن من رضى عنه وهو غاضب عليه فقد اتصف باحد
الحكمين فى حقه يعنى الرضى وهو ميل وانما قلنا هذا الكلام على وجه لا يدل
على زوال غضب الحق عن العبد مطلقا بل قيدناه بشرط الرضى ووجود الشرط
مسكوت عنه من اجل من يرى ان اهل النار لا يزال غضب الله عليهم دايما
فى زعمه فما لهم حكم الرضى من الله فان كان الامر كما زعمه فهو المقصود يعنى

وجود الميل وعدم الاعتدال فان كان كما قلنا مرارا وقررناه مآل اهل
النار الى ازالة الالام وان سكنوا النار وبقيت عليهم الصورة النارية
فذلك رضى الله عنهم لانه زال آلامهم بما فى زوال الغضب لزوال الالام اذ عين
الالم عين الغضب اى عين الم العبد عين غضب الحق اذ ليس عنده تعالى
فى مرتبة الجمعية شئ من الالام حتى يكون زوال الغضب بزواله كما يكون عند
العبد من التاذى من المغضوب عليه فلا يحكم بزوال غضب الرب الا بزوال
الم العبد فعين الالم عين الغضب ان فهمت المقصود من هذه العبارة ثم
شرع فى بيان ما يضاف الى الحق من الغضب باعتبار مقامى جمعه وتفصيله فقال
فمن غضب من الخلايق فقد تاذى من المغضوب عليه فلا يسعى فى انتقام
المغضوب عليه بايلام الا ليجد الغاضب الراحة بذلك فينتقل الالم الذى كان
عنده الى المغضوب عليه والحق اذا افردته عن العالم باعتبار غناه الذاتى
عن العالمين يتعالى علوا كبيرا عن هذه الصفة يعنى الغضب على هذا الحد
الذى يتعارفه الخلق من انفسهم فنزله على هذا الحد لابد منه وهو موجود فى
متن النسخة التى قوبلت بحضور الشيخ رضى الله عنه مع الاصل فسقط ما قاله
بعض الشارحين من ان الكلام بدونه تام والظاهر انه كان فى الحاشية
فوقع فى المتن واذا كان الحق هوية العالم فما ظهرت الاحكام كلها الا فيه باعتبار
انه محل الظهور لها ومنه باعتبار انه مبدأ لها فلا عليك ان استندتها اليه حال
وما يدل على ما ذكرناه من عدم ظهور الاحكام الا فيه ومنه هو قوله تعالى واليه يرجع
الامر اى امر الوجود ذاتا وصفة وفعلا كله حقيقة وكشفا ولا يمتنع من عبوديته
بالكشاف

بالكشاف هذه الحقيقة عليك فاعبده وتوكل عليه حجابا وسترا اى من حيث
ان حجاب العبودية بينك وبينه مسدول وهو به عنك مستور واذا
كان هويته تعالى هوية العالم ويرجع جميع امور العالم اليه فليس فى الامكان
ابدع من هذا العالم لانه تفصيل لمجمل الحقيقة الانسانية وهى مخلوقة
على صورة الرحمن اوجده الله تعالى اى ظهر بوجوده تعالى بظهور العالم
كما ظهر الانسان بوجود الصورة الطبيعية العنصرية فنحن اعيان العالم
كلها صورته الظاهرة وهويته تعالى روح هذه الصورة المدبر لها فما كان
التدبير الا فيه اى فى الحق باعتبار ظهوره بصورة العالم كما لم يكن اى
التدبير الا منه باعتبار غيب هويته فهو الاول بالمعنى المنطوى تحت
الصورة يعنى غيب هويته وهو الآخر بالصورة التى هى مجلى ظهوره
وهو الظاهر بتغير الاحكام والاحوال اى بهذه الصورة المتغيرة الاحكام
والاحوال وهو الباطن بالتدبير والتصرف فى هذه الصورة الظاهرة
وهو بكل شئ عليم من حيث اوليته وبطونه فهو على كل شئ شهيد من حيث
آخريته وظهوره فى الخلق مشاهدا ومشهودا ليعلم على البناء للفاعل اى
ليعلم بك عن شهود لا عن فكر كما كنت قبل الشهود او على البناء للمفعول
ومعناه ظاهر فكذلك علم الاذواق يكون عن ذوق وشهود لا عن فكر
وهو العلم الصحيح وما عداه حدس وتخمين ليس بعلم لامكان تطرق الشبه
من قوى الوهم والخيال اليه ثم كان لايوب عليه السلام ذلك الماء الذى نزل
عليه بقوله هذا مغتسل بارد وشراب لازالة الم العطش الذى هو من

اصلاح

النصب والعذاب الذی مسه به الشیطان ای البعد عن الحقایق ان
یدرکها علی ما هی علیه وفسر الشیطان بالبعد علی لسان الاشارة لانه
من شطن اذا ابعد علی رای فیکون عطفا علی یدرکها ای یدرکها فیکون
بادراکها فی محل القرب منها لان کل مدرک قریب من المدرک فکل مشهود
قریب من العین ولو کان بعیدا بالمسافة فان البصر ای نوره وشعاعه
یتصل به من حیث شهوده علی رای الذاهبین الی خروج الشعاع ولولا ذلک
الاتصال لم یشهده او یتصل المشهود بالبصر علی مذهب القائلین بالانطباع
کیف کان الشهود بالشعاع او بالانطباع فهو قرب بین البصر والمبصر
فقد علم ان الشیطان هو البعد عن هذا القرب ولا شک ان من ابتلی بهذا
البعد فهو قریب منه ولهذا اکنی ایوب ای اتی بالکنایة فی المس بان جعله
کنایة عن القرب فانه من لوازمه ضرورة انه اذا مس شیئا فقد قرب منه
وقیل بمعناه ولهذا اکنی ایوب عن نفسه بضمیر المتکلم فی ایقاع المس علیه فقال
مسنی فاضافه ای اضافة اسناده الی الشیطان الذی هو البعد مع قرب
المس ای مع ان المس هو القرب فاسند القرب الی البعد فقال البعد منی
قریب کلمنی بان جعلنی بعیدا فعلی هذا معنی قوله مسنی الشیطان قرب
منی البعد عن ادراک الحقایق علی ما هی علیه وقرب هذا البعد منی بسبب
ثبوت حکمه ای حکم البعد فی وهو کونی بعیدا عن ذلک الادراک وحاصله
انه علیه السلام کان یشکو عن بعده عن ادراک الحقایق علی ما هی علیه بواسطة
حجابیة نفسه المانعة له عن ادراکها ولما ذکر ان البعد وقربه من ایوب

حکم

حکم واثر فیه کان محل ان یقال البعد والقرب امران اعتباریان لا وجود
لهما فی الخارج فکیف یکون لهما حکم واثر فی الموجودات الخارجیة فدفع ذلک
بقوله وقد علمنا ان القرب والبعد امران اضافیان یحصلان من
اضافة احد الشیئین الی آخر فهما نسبتان بین الطرفین لا وجود لهما فی
العین مع ثبوت احکامهما فی البعید والقریب فان البعد وان کان
نسبة بین طرفیه غیر موجودة فی العین فانه یثبت لکل واحد منهما البعد
عن الآخر وکذلک القرب ولا شک ان ثبوت شیء لشیء فی الخارج لا یستلزم
الا وجود المثبت له فیه لا وجود الثابت واعلم ان سر الله المودع فی ایوب
علیه السلام هو السر الذی جعله عبرة لنا وکتابا مسطورا حاکیا عن احواله
یقرأه هذه الامة التی لها قابلیة تعلم جمیع ما حکی عن الانبیاء السالفة وامهم و
العمل بمقتضاه لتعلم ای هذه الامة ما فیه ای فی هذا الکتاب المسطور فتلحق
بصاحبه یعنی صاحب الکتاب تشریفا لها ای لهذه الامة مفعول له لجعله فمن
جملة ما جعل عبرة لنا ما صدر منه من الصبر علی الضر فاثنی الله علیه اعنی علی
ایوب بالصبر مع دعائه فی رفع الضر عنه فعلمنا ان العبد اذا دعا الله
فی کشف الضر عنه لا یقدح هذا الدعاء فی صبره ای فی تحققه بالصبر فی نفس
الامر وانه صابر ای وفی الحکم بانه صابر وانه نعم العبد کما حکم بتحققه
بکمال العبودیة حیث قال انه اواب ای رجاع الی الله لا الی الاسباب والحق
یفعل عند ذلک ای عند السؤال الظاهر من الاسباب بالاسباب فی الاله
الفاعل هو الحق تعالی لا اقتضاء علمه بالاسباب والمسببات ذلک لا ان ای

لا لان العبد یستند الیه ای الی هذا السبب الخاص ویصیر به محجوبا عن السبب
اذ الاسباب المزیلة لامر ما من الآلام کثیرة والمسبب واحد العین فرجوع
العبد الی الواحد العین المزیل بالسبب ذلک الالم اولی من الرجوع
الی سبب خاص وربما لا یوافق ذلک السبب الخاص علم الله فیه ای فی شأن
العبد لا مکان تعلق علمه بسبب آخر لازالة الم فیقول ان الله لم یستجب لی
وهو ما دعاه ای والحال ان العبد لم یدع المسبب الواحد العین وانما
جنح الی سبب خاص لم یقتضه الزمان ولا الوقت ای وقت الداعی وحاله
فعمل ایوب فی الدعاء لرفع الضر بحکمة الله اذ کان نبیا عارفا بحکم ومصالح
فی جمیع الافعال والاحوال والمقامات ثم انه لما علم علی صیغة المبنی للمفعول ان
الصبر الذی هو حبس النفس عن الشکوی عند الطائفة الظاهریة من الصوفیة و
لیس ذلک بحد للصبر عندنا وانما حده حبس النفس عن الشکوی لغیر الله لا
الی الله لا ینافی الشکوی الی الله فهذه الجملة مقدرة ههنا لیکون جزاء واما
جواب لما فقوله فحجب ای فعلم انه حجب الطائفة المشار الیها عن معرفة حقیقة
الصبر وعدم منافاة الشکایة الی نظرهم فی ان الشاکی یقدح فی الشکوی
فی الرضی بالقضاء ولیس الامر کذلک فان الرضی بالقضاء لا یقدح فیه الشکوی
الی الله ولا الی غیره وانما یقدح فی الرضی بالمقضی ونحن ما خوطبنا بالرضی
بالمقضی والضر هو المقضی ما هو عین القضاء وعلم ایوب ان فی حبس النفس
عن الشکوی الی الله فی رفع الضر مقاومة القهر الالهی وهو لیس من آداب
العبودیة ومقتضیات المعرفة بالاوصاف الربوبیة بل جهل متلبس بالتحمل

اذا ابتلاه الله بما یتألم نفسه فلا یدعو الله فی ازالة ذلک الالم المولم فالمراد
بالجهل ههنا اما مقابل العلم او فعل الشیء بخلاف ما ینبغی ان یفعل وعلی ذلک
قوله تعالی اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اکون من الجاهلین بجهل فعل
الهزء جهلا بل ینبغی عند المحقق ان یتضرع ویسأل الله فی ازالة ذلک عنه فان
ذلک ازالة عن جناب الله عند العارف صاحب الکشف فان العبد مع العبودیة
ممحو الاثر عنده فمرجع اللذة والالم هو الوجود الحق وذلک غیر ممنوع فی الشرع
فان الله قد وصف نفسه بانه یؤذی علی البناء للمفعول فقال ان الذین
یؤذون الله ورسوله وای اذی اعظم من ان یبتلیک ببلاء عند غفلتک
عنه او عن مقام الذی لا تعلمه لترجع الیه بالشکوی فیرفعه عنک فیصح الافتقار
الذی هو حقیقتک الممیزة نسبة العبودیة عن الربوبیة فیرتفع عن الحق الاذی
بسؤالک ایاه فی رفعه عنک اذ انت صورته الظاهرة والصورة عین ذی
الصورة من وجه فاذا الاذی وزوال الاذی عنها زوال الاذی عنه کما جاع
بعض العارفین فبکی فقال له فی ذلک من لا ذوق له فی هذا الفن معاتبا فقال
العارف انما جوعنی لابکی انما ابتلانی بالضر لاسأله فی رفعه عنی وذلک
لا یقدح فی کونی صابرا فعلمنا ان الصبر انما هو حبس النفس عن الشکوی لغیر
الله ولما کان الغیر بعد عدم العین عندهم قال واعنی بالغیر وجها خاصا
من وجوه الله عینه الشاکی لرفع الضر عنه توهما منه انه السبب فی ذلک وقد عینه
الحق وجها خاصا من وجوه الله وهو المسمی وجه الهویة للدعاء وازالة الشکوی
کما قال فادعوه مخلصین له الدین فیدعوه من ذلک الوجه فی رفع الضر لا من وجوه

الآخر المسماة اسبابا وان كانت هذه الوجوه ليست الا هو اى الوجه الجامع لجميع الوجوه
من حيث انها تفصيل الامر الجامع للوجوه فى نفسه اى فى نفس ذلك الامر الجامع
لا فى الخارج عنه ولا شك ان المنفصل عين المجمل لا فرق بينهما الا بالتفصيل و
الاجمال فالعارف لا تحجبه سواه هوية الحق فى رفع الضرورة عن ان يكون جميع الآ
اى كل واحد منها عينه من حيثية خاصة هى عينيته لاسم خاص هو عين الهوية
المطلقة وهذا المعنى لا يعرف حقيقته ولا يلزم طريقته الا الادباء من عباد الله
المتأدبون بآداب العبودية والامناء على اسرار الله الذين لا يظهرونها على
غير اهله فان لله امناء لا يعرفهم الا الله ويعرف بعضهم من حيث فناءه فى الله
بعضا فيكون معرفة معرفة الله فلا يبقى فى حصر المعرفة فى الله اولا وقد فضحناك
بلب الحقائق فاعمل به عملا ولى الالباب واياه سبحانه من حيث وجه هويته
الغيبية الاحدية فاسأل لا وجوهه المسماة بالعلل والاسباب والله الموفق

فص حكمة جلالية فى كلمة يحيوية اعلم ان الصفات تنقسم بحسب القسمة
الى قسمين صفات ذاتية وصفات حالية فالصفات الذاتية كالحيوة والعلم
وغيرهما والصفات الحالية فكالغضب والرضى والقبض والبسط ونحو
ذلك وهذه الصفات الحالية فى اصطلاح اهل طريق الله ترجع الى ثلثة
اصول احدها مقام الجلال والآخر مقام الجمال والآخر مقام الكمال فلمقام الجلال
الهيبة والقبض والخشية والورع والتقى ونحو ذلك ولمقام الجمال الرجاء والبسط
واللطف والانس والرحمة والنعيم والاحسان ونحو ذلك ولمقام الكمال المحيط
بالجلال والجمال وتوابعهما من الاحوال والجمع بين ذلك وكان الغالب على حال

يحيى عليه السلام الاحوال الجلالية فلذلك وصف رضى الله عنه حكمته
بالجلالية وورد فى الحديث ما معناه ان يحيى وعيسى عليهما السلام تقاوضا
فقال يحيى لعيسى كالمعاتب له لبسطه كانك قد آمنت من مكر الله وعذابه
وقال له عيسى كانك آيست من فضل الله ورحمته فاوحى الله اليهما ان احبكما
الى احسنكما ظنا بى ولما كان من شان الجلال القهر لما يقابله الجزء السوى
ونفيها يثبته بالثنوية وذلك يستلزم الاولية وعدم المسبوقية بالغير وهى
هذا المعنى فى يحيى الذى هو مظهر صفة الجلال بعدم مسبوقيته بالغير فى
هذا الاسم اشار رضى الله عنه الى ذلك المعنى بقوله هذه اى الحكمة الجلالية
حكمة الاولية فى الاسماء يعنى هذه الحكمة الجلالية التى تقتضى فى جانب الالهية
عدم المسبوقية بالغير فى الوجود هى بعينها الحكمة التى تقتضى فى يحيى الذى
هو مظهر صفة الجلال الاولية فى اسمه وعدم مسبوقيته بالغير فيه فان الله
سماه يحيى اى يحيى به ذكر زكريا ولم يجعل له من قبل سميا فلم يكن فى هذا الاسم
مسبوقا بالغير جمع الله بين الدلالة على حصول الصفة التى هى كائنة فيمن
غبر اى مضى فيمن ترك بيان لمن غبر اى فيمن مضى وترك ولدا يحيى
به ذكره وبين اسمه اى الولد والمراد بجمعهما ان فى انفهام حصول صفة حيوة
الذكر فى زكريا لا يحتاج الى غير اسم يحيى فانه باعتبار وضعه للمعنى المنقول عنه
يدل على حصول هذه الصفة لزكريا وباعتبار وضعه للمعنى المنقول اليه
ولده وحصول هذه الجمعية انما هو بذلك المذكور من التسمية فالباء فى بذلك
متعلق بجمع وذلك اشارة الى التسمية المفهومة من سماه يحيى فسماه يحيى فكان

اسمه يحيى من حيث انفهام حصول صفة حيوة الذكر فى زكريا منه من غير حاجة
الى امر آخر كالعلم الذوقى فكما ان انفهام حصول هذه الصفة لا يحتاج الى
غير اسم يحيى كذلك العلم الذوقى لا يحتاج فى حصوله الى امر سوى المعلوم المذوق
بخلاف العلوم الاستدلالية المحتاجة فى حصولها الى الدلائل والبراهين و
ما فعل الله سبحانه ذلك الا بزكريا عليه السلام فان آدم حى ذكره بشيث
عليهما السلام ونوحا عليه السلام حى ذكره بسام وكذلك الانبياء آباؤهم و
لكن ما جمع الله لاحد من الانبياء فى ولده قبل ولادة يحيى بين الاسم العلم الواقع
منه تعالى وبين الصفة الحاصلة فى ذلك النبى الا لزكريا اى لكن جمع لزكريا بينهما
بعد ولادة يحيى فالمستثنى منقطع لما لا يخفى عناية منه اى من الله اليه وبهذه العناية
انما تعلقت به اذ قال هب لى من لدنك وليا فقدم الحق تعالى حيث كنى
عنه بكاف الخطاب على ولده حين جرى عنه بالولى كما قدمت آسية ذكر الجار على
الدار فى قولها عندك بيتا فى الجنة فاكرمه الله اى زكريا بان قضى حاجته بان وهب
وليا طلبه وسماه اى ولده بصفته اى بصفة زكريا يعنى بما يدل على صفته
وهى حيوة ذكر زكريا حتى يكون اسمه تذكارا لما طلب منه نبيه زكريا لانه عليه السلام
آثر اى اختار على جميع المطالب بقاء ذكر الله فى عقبه اى ولده اذ الولد
سر ابيه فكما يحقق ابوه بذكر الله يحقق هو ايضا به فقال يرثنى ويرث
من آل يعقوب وليس ثمه موروث فى حق هؤلاء يعنى زكريا وآل يعقوب
الا مقام ذكر الله وهو مقام الولاية والدعوة اليه وهو مقام النبوة ثم انه
اى الحق سبحانه كما اكرم زكريا بقضاء حاجته بتقديمه الحق على ذكر ولده كذلك

بشره بما قدمه اى بسبب تقديمه الحق على ذكر ولده فما فى ما قدمه مصدرية
ومن فى قوله من سلامه عليه للابتداء فان التبشير هو الاخبار بما فيه
مسرة فصيرورته تبشيرا انما انشأت من المسرة اللازمة للمخبر به والمخبر به هنا
سلام الله على يحيى فصيرورة الاخبار به تبشيرا انما انشأت مما فيه من
المسرة او المعنى ثم انه اى الحق سبحانه بشر يحيى بما قدمه اى بشئ قدمه ذلك الشئ
وفضله على سائر الانبياء وذلك الشئ سلام الله عليه فى المواطن الثلثة تفصيلا
فان ذلك لم يقع بالنسبة الى نبى من الانبياء فمن فى من سلامه عليه بيانية
يوم ولد من رحم امه او ام الطبيعة ويوم يموت بالموت الطبيعى او بالفناء عن
مقتضيات الطبيعة فى الله ويوم يبعث حيا يبعثه يوم القيمة او بالبقاء
بعد الفناء واذ كان فى هذه المرتبة يحيى ذكر زكريا فجاء بصفة الحيوة فيها
وهى اى صفة الحيوة ما اخذ منها اسمه الدال على حيوة ذكر زكريا به والمسلم
بسلامه عليه وكلامه صدق فهو مقطوع به وان كان قول الروح يعنى عيسى
والسلام على يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا اكمل فى الدلالة على
الاتحاد بين المسلم والمسلم عليه فى نظر اهل الكشف واهل الحجاب جميعا اما فى
اهل الحجاب فلانه عيسى عليه السلام واما عند اهل الكشف فلانه الحق ولكن
فى جنابية عيسى وتعينه فهذا القول الذى وقع فى شان يحيى اكمل فى الاتحاد و
الاعتقاد اى فى معنى الجمع بينهما اما الاتحاد فلان المسلم فيه هو الحق باعتبار
هويته العينية المطلقة والمسلم عليه يحيى المكنى عنه بضمير الغائب باعتبار هويته
المتعينة ولا شك ان الهوية المطلقة فى الظهور عين الهوية المتعينة واما الاعتقاد

فلان اعتقاد الصدق في كلام الله وخصوصا من اهل الحجاب اقوى من
اعتقاده في كلام العبد وكلاه اكمل فيما ذكر فضوارفع للتاويلات التي
تصرفه عن ظاهره فان الذي انخرقت فيه العادة في حق عيسى انما هو النطق
في الزمان الذي المعتاد فيه النطق فقد تمكن عقله وتكمله ذلك الزمان
الذي انطقه الله على سبيل خرق العادة فيه ولا يلزم للتمكن من النطق
على اي حالة كان ذلك التمكن الصدق فيما به ينطق بخلاف المشهود له من
الحق كيحيى عليه السلام فسلام الحق على يحيى من هذا الوجه ارفع للالتباس
الواقع في العناية الالهية به من سلام عيسى على نفسه وان كانت قراين
الاحوال تدل على قربه من الله في ذلك وصدقه اذ نطق اذ يحيى التعليل
والظرفية اي حين نطق في معرض الدلالة على براءة امه في المهد فهو احد
الشاهدين على براءة امه والشاهد الاخر هز الجذع اليابس فسقط رطبا
جنيا من غير فحل ولا تذكير كما ولدت مريم عيسى من غير فحل ولا ذكر ولا جماع عرفي
معتاد ثم نرض رضي الله عنه صورة لبيان ان احتمال الكذب فيما ينطق به
عيسى لا ينافي ما هو المقصود من نطقه من براءة امه فقال لو قال نبي آيتي
ومعجزتي ان ينطق هذا الحايط فنطق الحايط وقال في نطقه تكذب ما انت
رسول الله لصحت الاية الدالة على نبوته وثبت بها انه رسول الله ولم يلتفت
الى ما نطق به الحايط فان الاية هي نفس التكلم لا الكلام بمؤداه وكذلك
حال نطق عيسى عليه السلام فلما دخل هذا الاحتمال اي احتمال المطابقة للواقع
واحتمال عدمها بمجرد النظر العقلي في كلام عيسى الصادر عنه باشارة امه وهو

في المهد لموضع الدلالة المجترئة المبتولة في كلامه انه عبد الله فان قوله اني
عبد الله يدل عليه فهو موضع الدلالة ومحل وقوعها عليه وهذه الدلالة محترزة
عقلا من اجل ان هذا الكلام انما وقع في مقابلة ما قيل فيه انه ابن الله ولا
شك ان مرتبة العبدية دون مرتبة البنوة فقوله اني عبد الله اقرار بما
هو عليه والعقل تبادر الى قبوله وفرغت اي تمت الدلالة على براءة امه
بمجرد النطق من غير ان يكون لمؤدى الكلام فيه دخل وعلى انه عبد الله بقوله
اني عبد الله ولكن هذه الدلالة الثانية انما اعتبرت عند الطايفة الاخرى
القايلة بالبنوة اي ببنوة عيسى فان العبدية لا تنافي البنوة بتاخر الابناء
عن الابوين بخلاف الطايفة الاولى فانها تنافي البنوة بتقديم الابناء على الابوين
وبقي ما زاد على ما ذكرنا من قوله آتاني الكتاب والحكم والنبوة ومن قوله
والسلام يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا في حكم الاحتمال في
النظر العقلي فانه اقرار في حق نفسه بما له لا بما عليه ولا يتبادر العقل الى قبوله
حتى يظهر في المستقبل صدقه في جميع ما اخبر به في المهد بعد البعثة وظهور الآيات
والمعجزات وقد اتضح من تقرير كلامه رضي الله عنه على هذا الوجه ان قوله
لموضع الدلالة جواب لما في قوله فلما دخل ولا حاجة الى زيادة وقعت في بعض
الشروح قبل قوله لموضع الدلالة ليكون جوابا لما وهي قوله كان سلام الحق
على يحيى ارفع من هذا الوجه وليست هذه الزيادة في النسخ المقروءة على
الشيخ رضي الله عنه ولا في النسخ الاخر التي رايناها ولا يخفى على الفطن ان مقصود
الشيخ من هذه الكلمات ليس تفضيل يحيى على عيسى عليهما السلام كما توهمه بعض

القاصرين بل ترجيح ما وقع في شان يحيى على ما وقع في شان عيسى من حيث التنصيص
على المقصود ونفي احدهما عن الاخر وكانه رضي الله عنه نظر الى امثال هذه
التوهمات فقال فحقق ما اشرنا اليه تهتد الى فهم المراد والله الموفق للسداد
والرشاد **فص حكمة مالكية في كلمة زكرياوية** انما وصف الشيخ رضي الله عنه
حكمته عليه السلام بالمالكية لان الغالب على احواله كان حكم الاسم المالك لان
الملك الشدة والمليك الشديد وان الله ذو القوة المتين ايده بقوة
سرت في همته وتوجهه فاثمرت الاجابة وحصول المراد فليتذكر قضية
واصلحنا له زوجه فانه لولا امداد الحق زكريا وزوجته بقوة غيبية ربانية
خارجة عن الاسباب المعتادة ما صلحت زوجته ولا تيسر لهما الالتئام انه
كما سرت تلك القوة من الحق في زكريا وزوجته تعدت منهما الى يحيى ولذلك
قال له الحق يا يحيى خذ الكتاب بقوة ولما صدر الحق سبحانه قصته عليه
السلام في سورة مريم بذكر الرحمة حيث قال ذكر رحمة ربك عبده زكريا
واتبعه الشيخ رضي الله عنه وصدر حكمته ههنا بذكر الرحمة فقال اعلم ان رحمة
الله وسعت كل شيء وجودا وحكما يعني رحمة الله التي هي الوجود الشامل
كل الاشياء وسعت كل شيء من حيث وجوده الخاص به ومن حيث الاحكام
التابعة لوجوده كالعلم والقدرة مثلا والمتبوعة المتوقف وجوده عليها
كالقابلية والاستعداد للوجود الذاتيين لثبوت الاعيان في العلم السابق
على وجودها في العين وان وجود الغضب الذي هو من الاحكام التابعة
لوجود الغاضب من رحمة الله بالغضب فانه بحسب استعداده للوجود

طلب الوجود من الله سبحانه فرحمه واعطاه الوجود فسبقت رحمته غضبه
اي سبقت نسبة الرحمة على الغضب بافاضة الوجود عليه اليه تعالى نسبة
الغضب على المغضوب عليه اليه تعالى فانه ما لم يتصف غضبه بالوجود
الذي هو رحمته لم يتعلق بالمغضوب عليه اعلم ان الغضب في الجناب الالهي ليس
الا افاضة الوجود على حال غير ملايم للمغضوب عليه في المغضوب عليه بحيث
يتضرر به ويتالم ولا شك ان تلك الافاضة امر وجودي يطلب الوجود يطلب
الوجود الذي هو الرحمة مما يتعلق به الوجود الذي هو الرحمة لم يحصل الغضب
فهو مسبوق بالرحمة وايضا افاضة الوجود مطلقا هي الرحمة لكنها قد تتصف
باعتبار متعلقه بصفة الغضب ولا شك ان اتصافها بهذا الوصف متاخر
عنها فهذا معنى آخر لسبق الرحمة على الغضب وقد يجعل السبق بمعنى الغلبة
فسبق الرحمة الغضب باعتبار غلبتها عليه آخرا ولما كان لكل عين من الاعيان
المتبوعة او التابعة وجود اي حصة وجودية يطلبه اي يطلب في تلك العين
الوجود يعني الحصة الوجودية من الله لذلك عمت رحمته كل عين فانه اي
الحق برحمته التي رحم اي كل عين بها اي بتلك الرحمة في الفيض الاقدس باعطائه
الثبوت في العلم واستعداده الوجود في العين قبل اي دخل ما مضى من القبول
اي مقتضى تلك الرحمة الازلية قبل الحق سبحانه رغبته اي رغبة كل عين في
وجود عينه في الخارج فاوجدها في الفيض المقدس فيه وقيل معناه فانه اي
كل عين برحمته اي برحمة الله التي رحم اي كل عين بها في الفيض الاقدس بحصول
الاستعداد قبل كل عين رغبته في وجود عينه اي صار قابلا لان يرغب في

وجود عينه ويطلبه فاوجدها بالفيض المقدس فالمراد بسؤال الحق رغبة
كل عين في وجود عينه ان يها لها بحسب تقتضي رغبته وطلبه ويفيض على
عينه الوجود وبسؤال العين الرغبة ان يظهر فيه الرغبة والطلب فلذلك
اى لاجل ذلك الايجاد لقبول رغبته في وجود عينه قلنا ان رحمة الله وسعت
كل شيء وجودا وحكما اما وجودا فظاهر واما حكما فلاعطائه استعداد
الوجود اولا وافاضة الوجود على لوازم الوجود آخرا والاسماء الالهية
من الاشياء التي عمتها الرحمة الوجودية وهي من حيث انها متمايزة بخصوصيات
هي نسب الوجود لها ترجع الى عين واحدة لها الوجود ووجودها باعتبار
تلك العين الواحدة وهذه العين الواحدة هي النفس الرحماني الذي
هو الوجود الحق لا مطلقا بل من حيث عمومه وانبساطه فاول ما وسعت
اى وسعته رحمة الله شيئية تلك العين والرحمة التي وسعته الرحمة الآتية
الحاصلة من التجلي الذاتي بصورة تلك العين التي هي النفس الرحماني الموجدة
للرحمة اى للوجودات الخاصة المتعينة بحسب كل حقيقة حقيقة علما وعينا
بالرحمة التي هي نفس تلك العين اعني النفس الرحماني فانها التي تقيدت بكل
حقيقة حقيقة فصارت وجوداتها الخاصة وهذا المعنى هو المعنى بكونها موجدة
لها فاول شيء وسعته الرحمة نفسها يعني نفس الرحمة التي هي النفس الرحماني ثم
قد عرفت الرحمة التي وسعتها ثم الشيئية الاسمائية المشار اليها بقوله والاسماء
الالهية من الاشياء فان اول ما يمر عليه هذا التجلي النفسي هو الاسماء الالهية
وبازائها الاعيان الثابتة ولذلك اكتفى بها والاسماء اعم من الاسماء الفاعلة

والقابلة ثم شيئية كل موجود يوجد بالوجود العيني في العوالم والمراتب
الامكانية الى ما لا يتناهى دنيا وآخرة عرضا وجوهرا ومركبا وبسيطا
ولا يعتبر فيها اى في سعة رحمة شيئية كل موجود حصول غرض ولا ملايمة طبع
هي الملايم وغير الملايم كله وسعته الرحمة الالهية وجودا وانما اكتفى بذلك
فلم يقل وحكما اعتمادا على ما مر غير مرة ولما كانت الرحمة الذاتية التي بها تعين
النفس الرحماني وكذا النفس الرحماني الذي به تعين الاسماء الالهية والاعيان
الثابتة ثم الاعيان الوجودية من النسب الاعتبارية التي ليس لها عين موجود
في الخارج كان محلا ان يشكل كيفية تاثيرهما دفع ذلك بقوله وقد ذكرنا في
الفتوحات ان الاثر في اى مرتبة كان لا يكون الا للمعدوم فيها لا للموجود
فيها وانما قيدنا بذلك لانه لا اثر للمعدوم مطلقا وهذا يناسب ما يقوله
ارباب النظر من ان الغاية علة علية الفاعل وهي معدومة وان كان
ذلك لا ترضى بادى النظر للموجود فحكم المعدوم اى صفة المعيته بانضمام
امر معدوم الى ذلك الوجود والمركب من الموجود والمعدوم معدوم وقد
مثلوا ذلك بالسلطان وسنفيذ امره في رعاياه فان ذاته ليس كافيا في ذلك
بدون مرتبة السلطنة وهي نسبة عدمية وهو علم غريب ومسئلة نادرة لانه
خلاف ما يتبادر اليه العقل ولا يعرف حقيقتها الا صاحب ذوق وكشف الاحكام
الاوهام المؤثرة في وجودات الاشياء في بعض المراتب فذلك اعلم بالذوق
والكشف حاصل عندهم فان ذلك التاثير منهم وان كان من القوى الوهمية
التي هي من الموجودات العينية لكن لا يكفي في ذلك بمجرد ذواتها ما لم ينضم اليها

عدمية كتوجيهها نحو وجود الامر المطلوب وجوده وتسليطها عليه واما من
لا يؤثر الوهم اى القوة الوهمية الكاينة فيه في وجودات الاشياء ولا
يتحقق به شيء في المراتب فهو بعيد من ادراك هذه المسئلة وقد ارى كشفا
وحمل بعض الشارحين اصحاب الاوهام على الذين يتصرف فيهم الامور الموهومة
المعدومة ويتاثرون منها ونفى التوجه الاول بناء على ان الوهم قوة موجودة
في الخارج وقد عرفت وجهه فرحمة الله الوجودية التي هي نسبة عدمية في الاكوان
اى المكونات سارية سريان الارواح في الاشباح وفي الذوات الموجودة في
العين وفي الاعيان الثابتة في العلم جارية جريان الماء في مجاريها من الاجسام
النامية مكانة الرحمة اى مرتبتها المثلى صفة للمكانة اى الفضلى ذا علمت على
ذوق من الشهود نتائج الافكار يعني كما انها علمت بالذوق والوجدان
انها عين الوجود الحق منضما اليه نسبة عدمية هي العموم والانبساط علمت كذلك
بالدليل والبرهان ايضا عالية بالنسبة الى مكانتها العلوية باحد الوجهين فكل
من ذكرته الرحمة الوجودية فقد سعد فان الوجود منبع السعادات وما
ثم الا من ذكرته الرحمة فما ثم الا من سعد وذكر الرحمة الاشياء على ان يكون
الذكر مصدرا مضافا الى فاعله عين ايجادها اياها فكل موجود مرحوم ولا تحجب
يا ولي من ادراك ما قلناه من عموم الرحمة والسعادة بما تراه من اصحاب
البلاء وما تؤمن به من الالام الاخروية التي لا تفتر اى لا تسكن عمن قامت به
فان المراد مما قلنا ان الوجود رحمة عامة يثمر السعادة انه كذلك من حيث
انه وجود وما ذكرتم من البلايا الدنيوية والالام الاخروية انما هي ناشية من النسب

العدمية التي تتبع الوجود لعوز قابلية واستعداد من الماهية المعروضة
للوجود لا من نفس حقيقة الوجود فاعلم اولا ان الرحمة انما هي بالتحقق في ضمن
الايجاد عامة مسعدة للمرحوم كما عرفت فبالرحمة بالالام اوجد الالام ثم ان الرحمة
لها الاثر بوجهين اثر بالذات اى بمقتضى ذاته من غير نظر الى سؤال المرحومين
واثر لا بالذات بل بحسب المرحومين والحاصل ان للرحمة اعتبارين احدهما اعتبارها
من حيث النظر الى محتدها اعني الذات الالهية وهي بهذا الاعتبار واحدة لا
يميز فيها بين شيء وشيء ويقال لها بهذا الاعتبار الرحمة الرحمانية وثانيهما اعتبارها
من حيث النظر الى متعلقها الذي هو المرحوم وهو مختلف متعدد باختلاف
استعداداته فهي ايضا مختلفة متعددة باختلاف استعدادات المرحوم و
سؤالاته بلسان الحال والقال ويقال لها بهذا الاعتبار الرحمة الرحيمية ولكل واحد
من الاعتبارين اثر خاص وحكم متميز عن اثر الآخر وحكمه وسواى اثرها بالذات
اى بالنظر الى محتدها لا الى متعلقها ايجادها كل عين موجودة اى مراد وجودها
ولا تنظر اى الرحمة الى غرض ولا الى عدم غرض بالنسبة الى الراحم ولا الى ملايم ولا الى
غير ملايم بالنسبة الى المرحوم فانها ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده في العين في اى
مرتبة كان بل تنظره في عين ثبوته في العلم وسواء على مراتب وجوده ولهذا اى لنظرها
كل عين في عين ثبوته رأت الحق المخلوق اى الاله المجعول في الاعتقادات عينا في
الصور المجعولة لكل احد في خياله على انه الحق اما ماخوذة من الاستدلال والتقليد
عينا ثابتة في العيون الثابتة اى فيما بينها قبل وجوده في الاعتقادات فرحمته
اى الرحمة بنفسها بالايجاد في الاعتقادات ولذلك اى لكون الرحمة رأت الحق

للحق المخلوق فى الاعتقادات عينا ثابتة فرحمته بنفسها فقلنا ان الحق المخلوق
اول شئ رحوم اى مشمول للرحمة بعد رحمتها بنفسها اولية كاينة فى تعلقها بالاعيان
المرحومين فى العلم والعين ولا يذهب عليك ان القول باولية الحق المخلوق مادام
بخصوصه بل فى ضمن امر كلى هو بعض من افراده حيث قال فى السنية المشار اليها
فانها كما عرفت شاملة لسنية الاسماء الالهية والاعيان الثابتة التى عين الحق
المخلوق الثابتة فى العلم واخذه منها فالرحمة شملتها فى المرتبة الثانية بعد رحمتها
بنفسها شمولا اوليا بالنسبة الى ما بعد المرتبة الثانية ولما فرغ من بيان الاثر الاول
للرحمة من حيث النظر الى محتده شرع فى بيان الاثر الآخر من حيث النظر الى
متعلقها فقال ولها اثر آخر لا بالذات وبالنظر الى المحتد بل بالسؤال اى بل بالنظر
الى سؤال المرحومين والى اختلاف اعوالهم فى هذا السؤال حالا ومقالا فمنهم
المحجوبون عن انكشاف الحقايق على ما هى عليه الحق ان يرحمهم حال كونه مخلوقا فى اعتقادهم
فالمسؤول عنه فى هذا السؤال الحق المخلوق والمسؤول الرحمة الواقعة منه عليهم
بوصول اثرها اليهم واهل الكشف المكاشفون بالحقايق على ما هى عليه يسألون
رحمة الله ان يقوم بهم فالمسؤول عنه فى السؤال الاول الحق المخلوق الذى لا شعور له
بنفسه ولا بغيره فكيف يتمكن من ايصال الرحمة اليه والمسؤول اثر الرحمة والمسؤول
فى السؤال الثانى الله الرحمن الرحيم والمسؤول عليه عليهم بالاسم الرحيم قاصدين ايصال
الرحمة الى من سواهم ان كانوا من المتوسطين او المكمل من ذلك الايصال من جهة
ظهوره ان كانوا من المنتهين فانهم لا يطلبون الظهور بالصفات الالهية
بل لا يتجاوزون مقام العبودية فلا يرحمهم الا قيام الرحمة اى الرحمة القايمة بهم فلما

اى للرحمة الحكم على المرحوم لان الحكم بغير وسط انما هو فى الحقيقة للمعنى القايم بالمحل
على المحل كما ان الحكم على العالم من غير وسط بالعالمية انما هو للعلم القايم به فان
معنى العلم بمحل ذات العالم عالما بغير وسط وبعض العلم بجعله عالما بواسطة
العلم فهو اى المعنى القايم بمحل الرحمة اعنى الرحمة هو الراحم اى الحاكم عليه بالراحمية
على الحقيقة فلا يرحم الله عباده المعتنى بهم الا بالرحمة بل لا يرحمهم الا الرحمة فاذا
قامت بهم الرحمة وجعلتهم راحمين وجدوا حكمها اى حكم الرحمة يعنى الراحمية
فى انفسهم ذوقا فمن ذكرته الرحمة بايصال اثرها اليهم كالمحجوبين فقد رحم فالمذكور
هو المرحوم اسم للمفعول ومن ذكرته الرحمة بقيامها به فقد رحم والمذكور اسم
الفاعل فاسم الفاعل هو الرحيم الراحم والحكم الذى يوجبه الرحمة فى المرحوم و
الراحم اعنى المرحومية والراحمية لا يتصف بالخلق لانه اى الحكم امر يوجبه وتثبته
المعانى المعقولة الغير الموجودة لذواتها التى هى قايمة بها من غير ان يتعلق به جعل
خلق او المعنى يوجبه المعانى لذواتها من غير مدخلية شئ آخر ولا يتعلق به جعل
وخلق وبعض المليين يسمى هذا الحكم وامثاله احوالا فالاحوال لا موجودة و
لا معدومة لا موجودة اى لا عين لها فى الوجود لانها نسبة عدمية لا وجود
لها فى الخارج ولا معدومة فى الحكم بها على الشئ معنى الثبوت له لان الذى
قام به العلم مثلا يسمى عالما اى يثبت له العالمية وثبوت شئ لشئ وان
لم يستلزم وجود الثابت لكنه فيه شايبة وجود للفرق البين بين ما لا
وجود له فى نفسه ولكن يكون موجودا ثابتا لغيره وبين ما لا يكون موجودا
فى نفسه ولا موجودا لغيره وهو اى كون الذى قام العلم به عالما هو الحال التى

ليست لها عين موجودة ولكن فيها شايبة وجود فعالم ذات موصوفة بالعلم
ما هو اى كونه عالما عين الذات لاشتماله على معنى زايد على الذات ولا غير
العلم لاعتبار الذات فيه وما ثم الا علم وذات قام بها هذا العلم ومن جهة قيام
العلم بها العالمية وهى اى كون العالم عالما وكونه عالما حال لهذه الذات باتصافها
اى بسبب اتصاف الذات بهذا المعنى الذى هو العلم فحدثت نسبة العلم اى
اضافته اليه اى الى الذى قام به فهو اى الذى قام به العلم هو المسمى عالما
والمتصف بالعالمية التى هى الحال والرحمة على الحقيقة نسبة اى معنى نسبى
من الراحم يوجبه الراحم فى المرحوم ويحكم به عليه فى الحقيقة تلك الرحمة هى
الموجبة للحكم بالرحمة على المرحوم فهى الراحمة اى الموجبة لقيام الرحمة بالمرحوم و
جعله راحما والذى اوجدها اى الرحمة فى المرحوم ما اوجدها فيه ليرحمه بها بل ليجعله
مرحوما واما اوجدها ليرحم بها من قامت به تلك الرحمة ويصيره بها راحما وجميع
ما ذكرناه انما يصح بالنسبة الى الخلق واما بالنسبة الى الحق سبحانه فهو ما اشار
اليه بقوله وهو سبحانه ليس محلا للحوادث فليس محلا لايجاد الرحمة فيه
وهو الراحم ولا يكون الراحم راحما الا بقيام الرحمة به ووجودها فيه او يكون عين
الرحمة والاول يستلزم كونه محلا للحوادث او الاستكمال بالغير فثبت انه عين
الرحمة ومن لم يذق هذا الامر اى لم يعرفه معرفة ذوق ووجدان ولا كان
له قدم يسلك بها مسالك النظر والبرهان ما اجتران يقول انه عين الرحمة او
عين الصفة مطلقا كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة فقال اى من لم يذق هذا
الامر ولا كان له قدم يعنى الاشعرى ما هو عين الصفة ولا غيرها وصفات

الحق عنده لا هى هو ولا هى غيره لانه لا يقدر على نفيها كما سيصرح به الشيخ رضى الله عنه
من كشف ولا يقدر ان يجعلها عينه كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة فعدل الى
هذه العبارة وهى عبارة حسنة لانه يدفع بها بحسب الظاهر ما يرد على كل من تقديرى
العينية والغيرية وغيرها من العبارات احق بالامر اى بامر الكشف عما هو
مطابق للواقع منها اى من تلك العبارة وارفع للاشكال الوارد فى هذا المقام
على ما فهم من تصفح كلامهم وهو اى ما يغاير تلك العبارة واحق بالامر وارفع للاشكال
القول بنفى اعيان الصفات وجودا قايما بذات الموصوف وانما هى نسب واضافات
بين الموصوف بها وبين اعيانها المعقولة التى بها يتمايز تلك الصفات التى
هى نسب واضافات وظاهر ان القول بنفى الصفات ينافى ما ذهب اليه
رضى الله عنه انفا من دعوى العينية واحاله الى الذوق والكشف ولا يبعد
ان يقال يرجع القولين الى معنى واحد فان المراد بالعينية انه ليس هناك امر
زايد على الذات وهذا بعينه القول بنفى الصفات ثم انه وان كانت
الرحمة جامعة لانواع الرحمة فانها بالنسبة الى كل اسم الهى بل بالنسبة الى جميع الاسما
مختلفة متنوعة بحسب اختلاف الاسماء وتنوعها فلهذا الاختلاف يسأل
سبحانه ان يرحم بكل اسم الهى رحمة خاصة تناسبه فرحمة الله التى هى
عين الذات كما صرح به اولا ورحمة الكناية اى المضافة الى الضمير المتكلم الذى
هو كناية عن تلك الذات من غير خصوصية اسم دون اسم فى قوله تعالى و
رحمتى وسعت كل شئ هى التى وسعت كل شئ قوله فرحمة الله مصدر مضاف
الى فاعله وحمله على صيغة الفعل تصحيف ثم لها اى للرحمة شعب كثيرة متعددة

الاسماء الالهية ولكل شعبة منها اختصاص باسم خاص فما تعم الرحمة جميع شعبها
اذا اعتبرت بالنسبة الى ذلك الاسم الخاص الالهي الذي هو الرب مثلا
في قول السائل رب ارحم طالبا منه تربيته في مراتب الكمال وغير ذلك من
الاسماء حتى المنتقم فان الانتقام يضاد الرحمة فان لداعي السائل ان يقول
يا منتقم ارحمني طالبا منه الرحمة التي تناسبه وهي تخفيف العذاب او تخليصه
منه او الانتقام من الذين ظلموه فانه رحمة بالنسبة الى السائل المظلوم وذلك
اي عدم عموم الرحمة جميع شعبها اذا اعتبرت بالنسبة الى اسم خاص لان هذه
الاسماء تدل على الذات الالهية المسماة بها بحسب تخصيص الشارع او ارادة الداعي
فانها بحسب اللغة موضوعة لذات مبهمة غاية الابهام يحتمل الذات الالهية وغيرها
وتدل بحقايقها اي بسبب مفهوماتها الكثيرة المتمايزة والدلالة عليها على معان
مختلفة يدعو السائل بها اي بكل اسم من تلك الاسماء في طلب الرحمة من
حيث دلالتها على الذات المسماة بذلك الاسم لان قبلة الحاجات ووجهة
استجابة الدعوات انما هي تلك الذات لا ما يعطيه اي لا لمجرد خصوصية
يقتضيها مدلول ذلك الاسم ومفهومه الذي ينفصل الاسم به عن غيره و
هو عنده اي عند الداعي دليل الذات الالهية اي لا يتميز عن غيره بخصوصية
مدلوله حين قصد دلالته على الذات الالهية وانما يتميز ذلك الاسم بنفسه
اي بحسب مفهومه الاصطلاحي عن غيره لذاته من غير اعتبار خصوصية خارجة
عنه اذ المعنى المصطلح عليه يعني الوضعي اصطلاحا باي لفظ كان عربي
او عجمي اذا لم يكن من الالفاظ المترادفة حقيقة متميزة بذاتها عن غيرها

ثم انه وان كان الكل اي كل واحد من تلك الاسماء قد سبق اي استعمل لذلك
على عين واحدة مسماة وهي الذات الالهية فلا خلاف في انه لكل اسم حكم
ليس للآخر فذلك الحكم ايضا ينبغي ان يعتبر بالرفع كذا صح في النسخة المقروءة عليه
رضي الله عنه وهو مبني على حذف ان الناصبة ومحو اثرها اي ينبغي ان
يعتبر ذلك الحكم ايضا فيما قصد بذلك الاسم كما يعتبر دلالتها على الذات الالهية
المسماة فعلى السائل انه اذا دعا بذلك الاسم ان يلحظ ذلك ويطلب مطلوبه
من الذات ولكن على يد ذلك الاسم من حيث خصوصيته فاذا قال المريض
يا شافي فانه يطلب مقصوده اعني رحمة الشفاء من الذات الالهية
من حيث اسمها الشافي فالرحمة المترتبة على هذا الاسم من بين الاسماء لا تعم
جميع شعب الرحمة المترتبة على ساير الاسماء ولهذا اي لعدم اختلاف الاسماء
الالهية في الدلالة على الذات قال ابو القاسم بن قسي صاحب كتاب خلع النعلين
ذكره الشيخ في الفتوحات وقال انه من اكابر اهل الطريق في بيان احكام
الاسماء الالهية ان كل اسم على انفراده مسمى بجميع الاسماء الالهية كلها اذا قدمت
في الذكر نعته بجميع الاسماء فيقول مثلا الحي هو العليم المريد القدير او العليم هو الحي
المريد القدير الى غير ذلك وذلك لدلالتها على عين واحدة هي الذات الالهية
وان تكثرت الاسماء واختلفت حقايقها اي حقايق تلك الاسماء اي مفهوماتها
بخصوصياتها الامتيازية ثم ان الرحمة تنال على طريقين طريق الوجوب وهو
ايجاب الحق على نفسه ان يرحم عباده اذا اتوا بما يقيدهم به وكلفهم من العلم
والعمل وهذا الايجاب على سبيل التفضل والامتنان لا ان العبد اوجبه عليه

او بعلمه وما يدل على هذا الطريق هو قوله تعالى فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون
الزكوة وما يقيدهم به من الصفات العملية والعلمية ومنهم من ذكر ان الرحمة
الواقعة بازاء العلم ايضا وجوبية ولا يبعد ان يفرق بين العلم الكسبي والوهبي
والطريق الآخر الذي تنال به هذه الرحمة طريق الامتنان الالهي الذي لا يقترن
به عمل والمراد بالعمل اما ما يعم العلم ايضا او ترك العلم بقرينة السابق فمنه ما هو عام
وهو الرحمة الذاتية الشاملة لجميع الموجودات وما يدل عليه هو قوله ورحمتي
وسعت كل شيء ومنه ما هو خاص كما قيل لنبينا صلى الله عليه وسلم ليغفر لك
الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر فان الفتح المبين الذي تفرد به صلى الله عليه و
سلم يستتبع هذه الرحمة الامتنانية التي لا يوازيها عمل منه ومعنى الآية على
بعض وجوهها ليغفر لك الله ما تحكم على هذه النشأة من احكام الامكان
من ذنبك وهو ما يتأخر عن رتبة الاعتبار من هذه الاحكام فان اذناب الشيء
ارذاله وذنب الدابة ما يتأخر عن ساير اعضائه وما تأخر من تلك الاذناب
من تلك الاحكام ومنها اي من الرحمة الامتنانية الخاصة ما يدل عليه قوله
اعمل ما شئت فقد غفرت لك اورد الشيخ رضي الله عنه في الفتوحات المكية
انه ثبت في الاخبار الالهية وصح ان العبد يذنب الذنب ويعلم ان له ربا
يغفر الذنب ويأخذ بالذنب فيقول الله له في ثالث مرة او رابع مرة اعمل
ما شئت فقد غفرت لك انتهى كلامه فقد ظهر من هذا الخبر ان سبب
عدم مؤاخذة الحق هذا العبد بالذنب علمه بان له ربا يغفر الذنب ويأخذ به
وهذا العلم من قبيل الرحمة الامتنانية التي لا يوازيها عمل وكذلك المغفرة

المترتبة

المترتبة عليه ولكن بشرط ان يفرق بين العلم الكسبي والوهبي كما سبقت الاشارة اليه
ويجعل العلم بان له ربا يغفر ويأخذ وهبيا فاعلم ذلك والله سبحانه هو الكريم المنان
والمتفضل الحنان **فص حكمة ايناسية في كلمة الياسية** انما سميت حكمته
عليه السلام ايناسية لما انس بالانس بنشأته الجسمانية وبالملك بنشأته الروحانية
فانه لما كانت الممازجة الحاصلة بين قواه الروحانية والجسمانية قبل تروحنه
واقعة على وجه قريب من التساوي ناسب الملأ الاعلى والملأ الاسفل
فتأتى له الانس بهما والجمع بين صفتيهما فهو كالبرزخ بين النشأة الملكية و
الانسانية او لان الايناس ابصار الشيء على وجه الانس بها وكذا ابصر الياس عليه السلام
فرسا من نار وجميع الاته عليه من نار واتى به فركبه فابصاره الفرس في صورة
نارية مع الانس به ايناس فلهذا سميت حكمته ايناسية الياس هو ادريس
عليه السلام كان الحكم بالاتحاد بينهما بناء على مشاهدة الانبياء عليهم السلام
في مشاهداته كما صرح ببعضها في فص هود عليه السلام او مستفاد من روحانيته
صلى الله عليه وسلم فان هذا الكتاب بلا زيادة ونقصان مأخوذ منه صلى
الله عليه وسلم كما صرح به في صدر الكتاب فما وقع في بعض كتبه رضي الله عنه
ان الموجود من الانبياء بابدانهم العنصرية اربعة اثنان في السماء ادريس و
عيسى عليهما السلام واثنان في الارض خضر والياس بناء على ما اشتهر من اثنينيتهما
وما وقع في هذا الكتاب بناء على ما استقر كشفه عليه آخرا فان هذا الكتاب خاتم
مصنفاته او نقول الحكم بالاثنينية باعتبار البدنين السماوي والارضي والحكم
بالاتحاد باعتبار الروحانية فان قلت على تقدير اتحادهما ينبغي ان تقترن في

حكمة على فص واحد فلنا له حكم قدوسية متعلقة بتقديس الحق حين كان
يسمى ادريس قبل عروجه الى السماء وحكم ايناسية بعد نزوله منها فنعتد له بكل
اعتبار فص ونسب حكمة في كلامهم كان نبيا قبل نوح عليه السلام لان نوحا
كان ابن لمك بن متوشلخ بن اخنوخ واخنوخ هو ادريس عليه السلام وقيل
هو الذي يسميه الحكماء هرمس الهرامسة ورفعه الله حين غلبت نشأة الروحانية
على الجسمانية مكانا عليا فهو في فلك الافلاك ساكن وهو فلك الشمس ثم بعث
بنزوله من السماء كنزول عيسى عليه السلام في آخر الزمان كما اخبر به نبينا صلى
الله عليه وسلم الى قرية بعلبك وبعل اسم صنم وبك هو سلطان تلك القرية وكان
الصنم المسمى بعلا مخصوصا بالملك وكان الياس الذي هو ادريس اي حين كان
يدعى بادريس قد مثل له في عالم المثال المطلق والمقيد انفلاق الجبل المسمى لبنان
وهو من جبال الشام من اللبانة وهي الحاجة عن فرس من نار وجميع الآلة
مما لا بد منه في الركوب من نار فلما رآه سعد الكروب ركب عليه فسقطت
عنه الشهوة اي شهوة جذب المحبوب ودفع المكروه فيشمل الغضب ايضا
فكان اي صار عقلا بلا شهوة فلم يبق له تعلق بما يتعلق به الاغراض النفسية
الطبيعية من جذب ما هو محبوب للنفس ودفع ما هو مكروه له ولا شك ان كل
ما يتمثل في العالم المثالي بصورة من الصور لا بد له من تأويل وتعبير يعرب
عما هو المراد به فالمراد بجبل لبنان والله تعالى اعلم جهة جسمانيته التي بها تتم
الروح لبانته وحاجته من تكميل قواه بها وفيها وبالفرس الناري جهة روحانيته
التي لها نورية النفس المطالب العالية ونارية التشوق اليها ويكون حيوانية

من نار

من نار بكمال قواه برايته بملك النورية والنارية فيها للانسلاخ عن مقتضيات
جهة جسمانيته والمراد بانفلاق الجبل عنه مغلوبية جهة جسمانيته لجهة روحانيته
لانه عليه السلام كان كثير الرياضة مغلبا لقواه الروحانية على القوى الجسمانية
حتى نقل الينا انه بقي ستة عشرة سنة او اكثر لم ينم ولم ياكل ولم يشرب الا ما شاء
الله الى ان غلبت جهة روحانيته على جهة جسمانيته والمراد بركوبه عليه استعلاؤه
واستقراره على جهة روحانيته بحيث وصلته الى مكانة العلى ومكانته العلية
التي هي اللحوق بالملأ الاعلى فباستقراره على جهة روحانيته سقطت عنه الشهوة
والغضب اللذان هما من مقتضيات جهة جسمانيته فبقي عقلا بلا شهوة فكان
الحق المتجلي فيه من جهة روحانيته منزها عن احكام جهة جسمانيته فما كان يعرفه
من حيث تلبسه باحكام جهة جسمانيته معرفة ذوق ووجدان في نفسه فكان
على النصف من المعرفة بالله فان العقل اذا تجرد لنفسه من غير مدخلية الوهم
من حيث اخذه العلوم عن نظره كانت معرفته بالله على التنزيه لا على التشبيه
فان الدلائل العقلية والمقدمات اليقينية لا تنتج الا تنزيهه تعالى عما لا يليق
بذاته في مرآة وحدته واذا اعطاه اي العقل الله المعرفة بالتجلي الصوري
اي صورة كانت كملت معرفته بالله فنزه في موضع يقتضي نظره التنزيه
وشبه في موضع يقتضي التجلي التشبيه ورأى سريان الحق في الصور الطبيعية
والعنصرية الشاملتين لجميع انواعهما وما بقيت صورة الا ويرى الحق عينها
من حيث اتحاد الظاهر بالمظهر وهذه المعرفة الجامعة بين التنزيه والتشبيه
هي المعرفة التامة التي جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله وحكمت

بهذه المعرفة اي بصحة هذه المعرفة من حيث اشتمالها على تجويز التشبيه على ما نزهه
العقل والباس ما ليس له صورة عند العقل نوعا من الصور الاوهام كلها
وان لم يكن في هذه المادة وانقاد اصحاب الاوهام لحكمها لان الوهم يسترق
الى ما وراء موجبات الافكار ولا ينقاد للقوة الفكرية فيجوز الحكم على المطلق
بالتقييد وعلى المنزه عن الصورة بالصورة وبالعكس وكذا الحكم بالشاهد
على الغايب وبالعكس ولذلك اي لكون الوهم حاكما بالتشبيه خلاف ما يحكم به
العقل من التنزيه والباس الصور لما ليس له صورة عند العقل وانقيادها لحكم
الوهم كانت الاوهام اقوى سلطانا في هذه النشأة من العقول لان
العاقل ولو بلغ ما بلغ مما هو منتهى مبلغ العقول لم يخل عن حكم الوهم عليه كما
حكم العقل عليه والتصور اي ولم يخل عن الدخول في الصور وقبولها فيما يعقل
اي في معقولات الصرفة الخالية عن الصور فالوهم هو السلطان الاعظم في
هذه الصورة الكاملة الانسانية فيه اي بالوهم وما يحكم به جاءت الشرائع
المنزلة من عند الله فشبهت الشرائع ونزهت شبهت في مقام التنزيه بالوهم
وحكمه اذ الوهم يلبس المعاني المنزهة عن الصور نوعا من الصورة ونزهت
في مقام التشبيه بالعقل وحكمه اذ العقل يجرد المعاني المنزهة في حد ذواتها
عن الصور نوعا من الصورة التي البسها الوهم لها فارتبط الكل اي كل من العقل
والوهم بالكل اي بكل واحد من التنزيه والتشبيه اما ارتباط العقل بالتنزيه فظاهر
واما ارتباطه بالتشبيه فبحكمه برفعه واما ارتباط الوهم بالتشبيه فظاهر واما ارتباطه
بالتنزيه فبحكمه برفعه هذا اذا كان الكل افراديا واما اذا كان مجموعيا فيجوع افراد

كل

كل من التنزيه والتشبيه كل وكل من الكلين مرتبطا بالآخر بسبب ارتباط اجزاء
كل منهما باجزاء الآخر كل جزء بجزء فلم يمكن في النسخة المقابلة بالاصل فلم يمكن
ان يخلو تنزيه عن تشبيه ولا تشبيه عن تنزيه اما الاول فكما قال تعالى ليس كمثله
شيء فنزه لان نفي المماثلة عن مثله يوجب نفي المماثلة عن نفسه بالطريق الاولى
او بان يقال نفي مثل المثل يستلزم نفي المثل لانه لو كان له مثل يلزم ان يكون
لمثله مثل وهو نفسه ولو قيل بزيادة الكاف على خلاف الظاهر فالامر ظاهر
وشبه لانه اثبت له مثلا ونفى ان يكون لمثله مثل فاثبات المثل تشبيه واما
الثاني فكما قال تعالى وهو السميع البصير فشبه فانه اثبت له ما هو ثابت للخلق
اعني السمع والبصر ونزه ايضا بحصر السمع والبصر فيه فلا شركة او باثبات تعاليه
فان ذلك تنزيه له عن الانحصار في التنزيه وهو كمال التنزيه ولم يقل ونزه
اكتفاء بما سبق من انه لا يخلو تشبيه عن تنزيه وهي اي قوله ليس كمثله شيء
اعظم آية تنزيه نزلت ومع ذلك لم يخل عن تشبيه بالكاف اي بسبب ادخال
الكاف على المثل فانه يدل بحسب الظاهر على اثبات المثل فهو اعلم العلماء به
وما عبر عن نفسه الا بما ذكرناه ثم قال سبحان ربك رب العزة عما يصفون
وما يصفونه الا بما يعطيه عقولهم من الصفات التنزيهية فنزه نفسه عن تنزيههم
اذ حددوه بذلك التنزيه وجعلوه متميزا عن الاشياء محدودا بتمايزه عنها
وذلك التحديد لقصور العقول من حيث انظارها الفكرية عن ادراك
مثل هذا الذي ذكرناه من اشتمال كل تنزيه على تشبيه وكل تشبيه على تنزيه فهو
سبحانه شبه في مجالي صفاته كما انه منزه في حقيقة ذاته ثم جاءت الشرائع

كلها بالحكم به الادغام من التشبيه فلم تخل من الاخلاء اى لم تخل الشرايع الحق
سبحانه عن صفة يظهر فيها اى من نشأة الظهور فيها من الصفات التشبيهية
التى ينفيها المعتزلة بنظره العقلى بل ذكر الكل بعضها بالتصريح وبعضها بالكناية
كالاستواء على العرش والاختصاص بالعرش نفسه واثبات بعض الجوارح كاليد
وغيرها من القوى كذا قالت الشرائع وبذا جاءت فعلمت الامم اى
جرت على ذلك فاعطانا الحق التجلى فى الصور التشبيهية فلحقت اى الامم
بالرسل ورثة لا اصالة فنطقت اى الامم بما نطقت به رسل الله من صفتى
التنزيه والتشبيه الله اعلم حيث يجعل رسالاته اصالة وورثة ولما ذكر رضى الله عنه
هذا الكلام على سبيل الاقتباس من قوله تعالى واذا جاءتهم اية قالوا لن نؤمن
حتى نؤتى مثل ما اوتى رسل الله الله اعلم حيث يجعل رسالاته اراد ان يبين
فيه ما يحتمله من صورتى التنزيه والتشبيه تاكيدا لما هو بصدد بيانه فقال
فالله فى الله اعلم فى الاية المذكورة موجه له وجهان وجه بالخبرية الى رسل
الله بان يكون المسند اليه فى اوتى خبر الرسول ورسل الله مبتدأ والله
خبره واعلم حيث يجعل رسالاته خبر مبتدأ محذوف اى هو اعلم ولا يخفى
ما فى حمل الله على رسل الله من التشبيه وله وجه بالابتداء الى اعلم حيث يجعل
رسالاته كما هو الظاهر من غير تكلف ولا تشبيه فى هذا المعنى بل فيه
تمييز بين الله ورسله وهو عين التنزيه وكلا الوجهين حقيقة ثابتة متحققة
فيه اى فى هذا الكلام لا تفاوت بينهما فى اصل الاستعمال من اللفظ وان اختلفا
بحسب الحذف والاضمار والوضوح والخفاء ولذلك اى لتحقق هذين الوجهين

فى هذا الكلام قلنا بالتشبيه فى التنزيه وبالتنزيه فى التشبيه لان احد الوجهين
ناظر الى التنزيه والاخر الى التشبيه فبالنظر الى مجموعهما تنزيه فى تشبيه وتشبيه فى
تنزيه واذ قد وصلت الى هذا المقام واطلعت على ما فى الوجه الاول من التكلف
والتعسف ودرايته محلا ان يطعن به الطاعنون الجامدون على الظواهر على الشيخ
رضى الله عنه بل وجدت على حاشية بعض الشروح بخط بعض الاكابر ان حمل الكلام
وافصحه على مثل هذا التوجيه الذى يسوغ الطبع السليم والعقل المستقيم من
غير ضرورة فى غاية التعسف بل لا يكاد يصح بوجه اصلا اصابنى هم عظيم لمكان
اعتقادى بجلالة شان الشيخ فبينما انا فى ذلك اذ القى فى قلبى بغتة على
وجه الاجمال محمل لكلامه رضى الله عنه من غير ارتكاب تكلف وتعسف
وحين امعنت النظر فيه وفصلته انشرح له صدرى واطمأن به قلبى وهو
ان اهل الاشارة كثيرا ما يفهمون من الكلمات القرآنية وغيرها معانى لا يساعد
عليها ما يسبقها من الكلمات الاخر ولا ما يلحقها بل يفهمونها مع قطع النظر عن السابق
واللاحق فاذا كان القارى من اهل الاشارة وقرأ هذه الاية الى ان وصل
الى قوله رسل الله الله ووجده على صورة المبتدأ والخبر لم يبعد ان يفهم
منه ان رسل الله هم الله من غير حاجة فى فهم هذا المعنى الى حذف ولا اضمار
ولا تقدير ويكون لاسم الله فى الله اعلم وجهان وجه الى الخبرية نظرا الى المعنى
المفهوم بلسان الاشارة ووجه الى الابتداء نظرا الى المعنى المراد بلسان العبارة
وما احسن ما اردف بيان الوجهين بقوله وكلا الوجهين حقيقة فيه
فيه اى كلا الوجهين متحققة ثابتة فى اسم الله او فى هذا الكلام من غير انفكاك احدهما

عن الاخر ولذلك اى لتحققهما على هذا الوجه قلنا بالتشبيه فى التنزيه وبالتنزيه
فى التشبيه وبعد ان تقرر هذا القدر من صور التنزيه والتشبيه فنرخى الستور
ونسدل الحجب على عين المنتقد وهو المحكم بتقليد على كلام الاولياء بالتعدد
الترتيب والمعتقد وهو المؤمن باحوالهم بما علمه آمن به وما اشكل عليه
فوض الى عالمه وقيل المنتقد هو الذى سند بنظره العقلى فزايد الحقائق
والمعارف ويذهب اليها كما هو سبيل الحكماء والمتكلمين وهو صاحب التنزيه
لا حظ له فى التشبيه اصلا والمعتقد الذى يعتقد ظاهر ما نزل من الكتاب
بلا تاويل فيه ولا تدبر وتفتيش عنه كما قيل الاستواء معلوم والكيفية
مجهول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة وهو المشبه الصرف الذى
لا حظ له فى التنزيه اصلا فلا بد للمحقق من تمكينهما فيما هو عليه بارخاء
الستور واسدال الحجب وان كانا من بعض صور ما تجلى فيها الحق بصفة العلم
ولكن قد امرنا بالستر وان لا يظهر للناس الا ما هو على قدر عقولهم وانما امرنا
بالستر ليظهر تفاصيل استعداد الصور فى اظهار الاحكام المتجلى فيها واعطائها
لوازمها من غير تصرف امر خارج عنها فيها وليظهر ان التجلى فى صورة انما يكون
بحكم استعداد تلك الصورة فينسب على البناء للفاعل اى ينسب استعداد تلك الصورة
او على البناء للمفعول اى ينسب اليه اى الى التجلى ما تعطيه الصورة المنصوب الما يد
الى التجلى او الى الموصول حقيقتها اى حقيقة تلك الصورة ولوازمها التى لا بد منها كما
قيل من يرى الحق فى النوم ولا ينكر هذا وانه بكسر الهمزة عطفا على جملة لا ينكر او بفتحها
عطفا على هذا اى وانه اى المرئى فى النوم لا شك انه الحق عينه فالحق عينه جزء ان وكذلك

معترضة بين اسمه وخبره فتتبعه لوازم تلك الصورة اى اعراضها الخارجة عن
ذاتها كالوضع والمقدار واللون وحقائقها اى ذاتياتها المقومة لها التى
تجلى الحق فيها فى النوم الموصول اما صفة للصورة اى للوازمها وحقائقها ثم بعد
ذلك اى عند التيقظ والانتباه تعبر اى يجاوز عنها اى عن تلك الصورة الى
امر آخر يقتضى التنزيه من الصورة واحكامها عقلا اى من حيث العقل فان
العقل من حيث هو الحكم بالتنزيه عن الصور واحكامها فان كان الذى
يعبرها ذا كشف وعيان فمن له قلب او ايمان وتقليد ممن القى السمع وهو
شهيد فلا يجوز عنها الى تنزيه فقط بل يعطيها حقها من التنزيه بان يجرد
هذه الصورة باعتبار ما هى صورة له منزه عن الصور الحسية والمثالية
والعقلية كلها ومما ظهرت فيه اى ويعطى حقها من الصفات التشبيهية التى
ظهرت فيه اى فى الحق سبحانه من جهة ظهوره فى هذه الصورة بان يقول الحق
سبحانه وان كان بحسب ذاته منزها من هذه الصورة واحكامها لكن
بحسب ظهوره فى هذه الصورة عينها واحكامها احكامه فلا ينفيها عنه مطلقا
واذ قد عرفت ان الله فى الله اعلم ذو وجهين ناظر احدهما الى التنزيه والاخر
الى التشبيه واتضح عندك سر التنزيه والتشبيه فمثال اورده هناك ما هو
المثل احد وجهيه الى التنزيه والاخر الى التشبيه واتضح معناهما غاية الاتضاح مثل
المثال المذكور فهو فى وضوح الدلالة عليهما على التحقيق عبارة اى كالعبارة لا اشارة
لانه لا خفاء به لكن كونه فى وضوح المعنى كالعبارة انما هو لمن تم الاشارة لا
للمجمد على العبارة خصوصا على الوجه الذى حملنا كلامه رضى الله عنه عليه فان

فيه اشارة الى اشارة ولا يجعل ذلك ترتبه عليه ولما انجر كلامه رضي الله عنه
الى ان استعدادات الصور متفاضلة في اظهار احكام الحق المتجلي فيها
وانها تعطي الحق وتنسب اليها ما تقتضيه حقيقتها ولوازمها وهذا نوع
تاثير من الصورة في الحق المتجلي فيها اراد ان يبين ان المؤثر في الحقيقة
ما هو والمؤثر فيه ما هو فقال وورد في هذه المسئلة اي مسئلة التاثير والتاثر
وفي بعض النسخ وورد في هذه الحكمة ومعناه ان ما ذكر وورد في هذه الحكمة لكن
باعتبار هذه المسئلة لكن المعول عليه المطابق للنسخة المقروة عليه رضي الله عنه
هو الاول ان الامر اي امر الوجود منقسم الى مؤثر يستند اليه ايجاد الاثر ومؤثر
فيه يستند اليه قبول الاثر ولهما عبارتان يعبر عنهما بهما فالعبارة المعبر بها عن المؤثر
هو الاسم الله والعبارة المعبر بها عن المؤثر فيه هو العالم والى ذلك اشار بقوله
فالمؤثر بكل وجه من الوجوه الاعتبارية وعلى كل حال من احوال المؤثر فيه وفي كل
حضرة من الحضرات الالهية والكونية هو الله والمؤثر فيه بكل وجه اي الكون
باعتبار حقيقته او باعتبار وجوده وعلى كل حال من احوال المتغيرة المتبدلة
بعد الوجود وفي كل حضرة هو العالم فاذا ورد عليك شيء من الاثار فالحق
كل شيء باصله الذي يناسبه اي يناسب الاصل ذلك الشيء او بالعكس فان
المناسبة نسبة بين بين فان الوارد اثر لابد ان يكون فرعا عن اصل كما
كانت المحبة الالهية للعبد فرعا عن النوافل من العبد فهذا اثر بين مؤثر
هو النوافل وبين مؤثر فيه هو الحق سبحانه بحسب الظاهر واما بحسب الحقيقة
فالمؤثر هو الله فان تاثير النوافل انما هو باعتبار انها افعال وجودية ظاهرة

من الحق سبحانه ولكن في مظهر العبد فهي من حيث انها امور وجودية مؤثرة
مستندة الى الحق سبحانه لو كان فيها نقص وقصور فهو مستند الى استعداد
العبد والتاثير بها انما هو من الحقيقة الاولى لا غير والمؤثر فيه العبد فانه لا
شك انه لا يحدث في الجناب الالهي من حيث مرتبة الجمعية امر فالذي
يترتب على النوافل هو ظهور آثار المحبة الالهية في العبد فالمتاثر العبد
لا الحق وكذلك كان الحق سمع العبد وبصره وساير قواه فرعا عن هذه المحبة
المعربة عن النوافل فهذا اي كون قوى العبد عين الحق اثر متردد بين المؤثر
الذي هو المحبة الالهية وبين المؤثر فيه الذي هو العبد ولا يقدر على انكاره
اي انكار ذلك الاثر هو كون قوى العبد عين الحق لثبوته شرعا للحديث الوارد
في قرب النوافل ان كنت مؤمنا بما ثبت بالشرع ايمانا حقيقيا يدعوك اليه
قوة اليقين بالشارع من غير ان يبقى فيك مدخل من جانب العقل او الوهم لا
تقليدا يبعثك عليه الاغراض العاجلة او حسن الظن بمن القاه اليك مع
بقاء مدخل من العقل واما العقل السليم لصاحبه وصاحب القلب
الساذج من العقايد الفاسدة الباقي على الفطرة الاصلية فهو اما صاحب
تجل الهي في مجلى طبيعي بان تجلى عليه في مجلى من المجالي الطبيعية فيكشف عليه كيفية
تجليه فيها وكونه عينها من وجه ومنزها عنها من وجه فيعرف ما قلناه من كون
قوى العبد عين الحق او تجلى عليه في مجلاه الطبيعي ونشاته العنصرية باسمه العليم
فتايد عقله السليم بهذا التجلي فادرك العقايد على ما هي عليه فيعرف ما قلناه
من غير ان يبقى للوهم عليه حكم واما مؤمن مسلم يؤمن به اي بما قلناه كما ورد في

الحديث الصحيح ان العبد لا يزال يتقرب الي بالنوافل حتى احبه الحديث ولكن لا يخلو
عن وسوسة بحث وتفتيش عما آمن به وسلم ولا بد من سلطان الوهم
ان يحكم على العاقل الباحث اي الذي هو في صدد بحث وتفتيش فيما جاء به
الحق في هذه الصورة التي يتجلى فيها الحق نوما او يقظة من معنى التشبيه والحكم
بالتشبيه لانه مؤمن بها بما فيه من معنى التشبيه انما هو من الوهم فاذا حكم
عليه الوهم به وانقاد له اطمان فيتردد فيما جاء به الحق يحتمل ان يكون متعلقا
بيحكم او بالباحث واما غير المؤمن بما جاء به الحق من صور التشبيه فيحكم على
الوهم بانه كاذب في حكمه هذا على الوهم انما هو بالوهم فيتخيل بنظره الفكري انه
قد احال على الله ما اعطاه ذلك التجلي في الرؤيا او غيرها من معنى التشبيه و
الوهم في ذلك الحكم فيا رقه فان الحاكم بهذا الحكم هو الوهم فهو يصدقه من
حيث لا يشعر لغفلته عن نفسه ومن ان الحاكم فيه وهمه ومن ذلك القبيل
اي من قبيل حديث قرب النوافل من حيث الدلالة على مؤثر ومؤثر فيه قوله
تعالى ادعوني استجب لكم وكذا قوله حيث قال تعالى واذا سالك عبادي
عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان اذ لا يكون مجيبا كما في
الاية الثانية الا اذا كان اي وجد من يدعوه بدعوته ولا يكون مستجيبا
كما في الاية الاولى الا اذا وجد دعاء الداعي فالداعي في الايتين هو
المؤثر والمجيب هو المؤثر فيه اذ لولا الدعاء لم يكن اجابة ولا استجابة فلا بد
هنا من داع مؤثر ومجيب مؤثر فيه مختلفين بالصورة وان كان عين الداعي
عين المجيب بحسب الحقيقة فلا خلاف في اختلاف الصور فيهما اي الداعي والمجيب

لا ص

صورتان بلا شك فالصورة هو الداعي صورة كونية انسانية والصورة
التي هو المجيب صورة الهية اسمائية وقد عرفت كيفية لحاق الاثر الى المؤثر
الحقيقي الذي هو الله ولحاق التاثر الى العبد فيما سبق فقس الحال ههنا
عليه ثم لما انجر كلامه الى وحدة عين الحق سبحانه وكثرة مظاهره اورد له مثالين
احدهما ان نسبة عينه الواحدة الى الصور الكثيرة المتغايرة كنسبة النفس الواحدة
الشخصية الى بدنها المتكثر بصور اعضائه المتغايرة والثاني ان نسبتها الى
الصور المتكثرة كنسبة الكلي الى جزئياته فالى الاول اشار بقوله وتلك الصور الكثيرة
المتغايرة كلها كالاعضاء المتكثرة المتغايرة لزيد اي لبدنه فمعلوم ان زيدا اي باعتبار
نفسه الناطقة حقيقة مجردة واحدة شخصية وان يده التي هي واحدة من اعضاء
بدنه ليست صورة رجله ولا راسه ولا عينه ولا حاجبه فهو الكثير الواحد الكثير
بالصور اي بصور اعضاء بدنه الواحد بالعين اي عين حقيقته المجردة
الشخصية فكما ان كثرة صور اعضاء البدن لا يقدح في وحدة تلك الحقيقة
فكذلك كثرة الصور الكونية لا يقدح في وحدة العين الواحدة والى الثاني
اشار بقوله وكالانسان فانه بالعين اي بعين الحقيقة النوعية الانسانية
واحد بلا شك ولا نشك ان عمرا ما هو زيد ولا خالد ولا جعفر وان اشخاص
هذه العين الواحدة لا تتناهى وجودا فهو اي الانسان وان كان واحدا
بالعين فهو كثير بالصور والاشخاص فكما ان كثرة الصور والاشخاص لا تقدح
في وحدة حقيقته النوعية كذلك كثرة الصور الكونية المظهرة لا يقدح في
وحدة العين الظاهرة فيها ثم اوضح ذلك زيادة ايضاح بقوله وكذلك

زيدا م

قطعا ان كنت مومنا حقا بما يدل عليه صحاح الاحاديث النبوية صلى الله عليه وسلم
على مصدرها ان الحق عينه يتجلى في القيمة في صورة فيعرف ثم يتحول في صورة
فينكر ثم يتحول عنها في صورة فيعرف وهو هو المتجلي ليس غيره في كل صورة و
معلوم ان هذه الصورة ما هي تلك الصورة الاخرى فكان العين الواحدة
قامت مقام المراة في اراءة الصور المتخالفة فاذا نظر الناظر فيها الى صورة
معتقده في الله عرفه فاقر به واذا اتفق ان يرى فيها معتقد غيره انكره كما
يرى في المراة صورته وصورة غيره فالمراة عين واحدة والصور كثيرة في
عين الرائي وليس في المراة صورة منها جملة واحدة الملغى المثال فلما دل
على بطلان القول بانطباع الصور فيها والملغى المثالية قلتها عن صور
التعينات كلها مع كون المراة لها اثر في الصور بوجه ما ولها اثر فيها بوجه اخر
فالاثر الذي لها في الصور كونها ترد الصور متغيرة الشكل من الصغر والكبر و
الطول والعرض بحسب تغير حالة هذه الامور فاذا كانت المراة صغيرة ردت
الصورة صغيرة وعلى هذا القياس الكبر والطول والعرض فلها اي للمراة
اثر في المقادير اي مقادير الصور وذلك الاثر راجع اليها اي الى المراة
وانما كانت هذه التغيرات منها اي من المراة لاختلاف مقادير المرائي في
الصغر والكبر والطول والعرض كما عرفت فعلى هذا المراة مثال الاستعداد
المتجلي له او للحضرات الاسمائية واذا اردت مثال للتجلي الذاتي او الاسمائي
فانظر في هذا المثال المورد للعين الواحدة والصور المتكثرة مراة واحدة
من هذه المرائي لا تنظر بصيغة النهي هكذا في النسخة المقروءة عليه رضي الله عنه

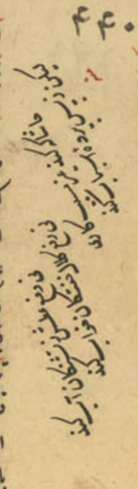
اي انظر مراة واحدة واحدة من المرائي لا تنظر الجماعة اي جماعة منها اكثر من
الواحد اي وجه وجهك الى الوحدة الصرفة التي لم يكن فيه شائبة كثرة وهو اي ه
النظر الى مراة واحدة نظرك الى الحق سبحانه من حيث كونه ذاتا واحدة من غير
نظر الى كثرة الاسماء فهو اي الحق من هذه الحيثية غني عن العالمين فلا يبقيك
في نظرك بل يفنيك عن نفسك فانك من العالم واما اذا نظرت اليه من حيث
الاسماء الالهية فذلك الوقت يكون الحق فيه من حيث كثرة تلك الاسماء كالمرائي
المتكثرة للعين الواحدة الظاهرة في الحضرات الاسمائية واي اسم الهي استعددت
بالاشراف على الفناء فيه بغلبته او استعدادك اذا نظرت فيه اي في شانه
نفسك اي حالها او نظر من نظر انما يظهر في الناظر ذلك الاسم فانما يظهر في الناظر
كان من كان حقيقة ذلك الاسم لا وجه ورسمه كما اذا حصل العلم به بالفكر والنظر
وظهور الاسماء الالهية وتجليها على الناظر بحقائقها يوجب فناءه عن نفسه فانه
ح كالمراة لها او المراة من حيث هي مراة معدومة عن نظر الرائي واما التجلي الذاتي
فتداوى بذلك فهكذا هو الامر اي امر الفناء في التجلي الذاتي والاسمائي فلا
تجزع من هذا الفناء في التجلي الذاتي او الاسمائي ولا تخف من ورود الهلاك
على نفسك فان الله يحب الشجاعة ولو على قتل حية اشارة الى قوله عليه السلام
ان الله يحب الشجاعة ولو على قتل حية وليست الحية التي هي عدوك ويجب قتلها
سوى نفسك والحية حية لنفسها بالصورة والحقيقة اي الحية حية في حد
ذاتها بامرين احدهما الصورة والاخر الحقيقة والشيء لا يقتل اي لا يزال
عن نفسه بان ينعدم مطلقا وان افسدت الصورة في الحس فان الحقيقة

باقية في العالم العقلي والصورة غير منحصرة في الحسية فاذا ازلت الصورة
الحسية جاز ان يحصل له صورة اخرى والى ذلك اشار بقوله فان الحد يضبط
الحقيقة المحدودة الموجودة في العالم العقلي من حيث انها موجودة في العلم
يضبطها اي يضبط منها عن التفرق والشتات والخيال المنفصل لا
يزيلها عن الصورة المثالية وان زالت عنها الصورة الحسية وانما لم
يتعرض للوجود الروحاني لان وجود روح مجرد لكل حيوان زال عن
الحس غير معلوم واذا كان الامر على هذا اي على ان الحد يضبطها والخيال
لا يزيلها فهذا هو الامان من الله على الذوات والعزة حتى لا يقهر بالاعدام
مطلقا والمنعة اي الحراسة التي يحرسها ويحفظها من طريان الهلاك فانك
لا تقدر على فساد الحدود اي حقايقها ولا على ازالة صورها المثالية عن عالم
المثال ولا على اعدامها عن عالم الارواح وان كانت ذات ارواح مجردة
واي عزة اعظم من هذه العزة بل يقدر على افناء صورتها الحسية والحقيقة
باقية مع صورها التي لها في ساير العوالم فيتخيل بالوهم الكاذب انك
قتلت وانتفت المقتول بالكلية وبالعقل والوهم الصادق اي بحكمهما
لم تزل الصورة اي صورتها العقلية موجودة في الحد بل صورتها المثالية
في عالم المثال وصورتها الروحية في عالم الارواح وان كان ذا روح مجرد
فما قتله بالحقيقة حيث قتله بالصورة والدليل على ذلك اي ما يدل على
مثل ذلك من نفي الفعل بحسب الحقيقة واثباته بحسب الصورة قوله تعالى وما رميت
اذ رميت اي ما رميت حقيقة اذ رميت صورة ولكن الله رمى والعبد

ما ادركت الا الصورة المحمدية التي ثبت لها الرمي في الحس وهي الصورة
المحمدية هي التي نفى الله الرمي عنها اولا ثم اثبته لها وسطا ثم عاد بالاستدراك
ان الله هو الرامي في صورة محمدية ولا بد من الايمان بهذا فانظر الى هذا
المؤثر بفعل الرمي كيف نزل عن مرتبة الجمعية حتى انزل نفسه يعني الحق
في صورة محمدية واخبر الحق نفسه بالرفع تاكيد للحق عباده بذلك مما
احد منا عنه ذلك بل هو قال عن نفسه وخبره صدق والايمان به واجب
سواء ادركت علم ما قال او لم تدركه فاما انت عالم ممن له قلب واما
مسلم مؤمن ممن القى السمع وهو شهيد ومما يدلك على ضعف النظر العقلي
من حيث فكره كون العقل يحكم على العلة انها لا يكون معلولة لمن هي علة له
اي معلولة لمعلولها هذا حكم العقل لا خفاء به وما في علم التجلي الا هذا الذي
ذكره وهو ان العلة تكون معلولة لمن هي علة له لان العين واحدة
فعين ظهرت بصورة العلة والمعلول يجوز ان يظهر بصورة معلول
المعلول فكما انها علة لمعلولها تكون معلولة لمعلولها والذي حكم به العقل
صحيح في نظر المكاشف بصحاح التحرير في النظر اي اذا حرر نظره فيما حكم به
العقل يجد ذلك صحيحا لان وجود ذات العلة سابق على وجود ذات
العلة سابق على وجود ذات العلة سابق على وجود ذات المعلول فلو كان
وجود ذات المعلول علة لوجود ذات العلة لزم الدور وغايته اي غاية
العقل في ذلك اي فيما حكم به الكشف ان يقول اذا راى الامر اي امر امكان
كون العلة معلولة لمعلولها على خلاف ما اعطاه الدليل النظري ان العين بعد

ان ثبت انها واحدة فی هذا الکثیر من صور العلة والمعلول معلول
المعلول من حیث هی ای هذه العین الواحدة علة فی صورة من هذه
الصور لمعلول ما فلا یکون معلولة لمعلولها فی حال کونها علة بل ینتقل
الحکم بالعلیة والمعلولیة بانتقالها فی الصور فینتقل الی صورة معلول
المعلول فیکون معلولة لمعلولها فیصیر معلولها علة لها هذا غایته اذا
کان قد رای الامر علی ما هو علیه من وحدة العین وکثرة الصور ولم یقف
مع نظره الفکری الجزئی المودی الی ذلک واذا کان الامر فی العلیة بهذه المثابة
من التعارض بین العقل والکشف والاحتیاج فی التفصی عن تناقضها
بامثال هذه الدقایق فما ظنک باتباع النظر العقلی فی غیر هذا المضیق وکثرة
احکام العقل المتناقضة لما یحکم به الکشف فلا اعقل من الرسل صلوات
الله علیهم فقد جاءوا بما جاءوا فی الجناب الالهی فاثبتوا ما اثبته
العقل وزادوا علی ما اثبته العقل ما لا یستقل العقل بادراکه مما لا یحیله وما
یحیله العقل رأسا ویقر به فی التجلی فاذا خلا بعد التجلی بنفسه حار فیما رآه
لانه رجع الی حکم عقله بارتفاع حکم التجلی عنه فعقله یابی من قبول ما رآه وهو
لا یشک فیه بحکم التجلی فان کان عبد رب رد العقل الیه ای الی ما رآه
وان کان عبد نظر رد الحق الی حکمه ای حکم العقل وهذا الرد الی العقل
لا یکون الا ما دام فی هذه النشاة الدنیاویة محجوبا عن نشاة الاخروی
فی الدنیا فان العارفین یظهرون هنا کانهم فی الصورة الدنیا لما یجری
علیهم من احکامها ای احکام الدنیا والله تعالی قد حولهم فی بواطنهم فی النشاة

الافرادیة لا بد من ذلک فهم بالصورة مجهولون لا یظهرون لاحد الا لمن
کشف الله عن بصیرته فادرک اختصاصهم واحوالهم فما من عارف بالله من
حیث التجلی الالهی لا من حیث نظره العقلی الا وهو علی النشاة الاخرة
قد حشر فی دنیاه ونشر من قبره ای بدنه فهو یری ما لا ترون ویشهد
ما لا تشهدون عنایة من الله ببعض عباده فی ذلک فمن اراد العثور علی
هذه الحکمة الالیاسیة الادریسیة المنسوبة الی الذی انشاه الله نشاتین
نشاة النبوة والرسالة وکان نبیا قبل نوح علیه السلام ثم رفع ونزل
رسولا بعد ذلک فجمع الله له بین المنزلتین فلینزل ای من اراد العثور علی
هذه الحکمة عن حکم عقله الذی له حکم السماء الی شهوته التی لها حکم الارض
ولکن حیوانا مطلقا لا یزاحمه العقل بالتصرف فی الاشیاء منقادا
للواردات الروحانیة من مقام الحیوانیة حتی یکشف ما یکشفه کل دابة ما عدا
الثقلین فحینئذ یعلم انه قد تحقق بحیوانیته وعلامته علامتان الواحدة
هذا الکشف فیری من یعذب فی قبره ومن ینعم ویری المیت حیا بالحیوة
البرزخیة والصامت متکلما بالکلمات الروحانیة الملکوتیة والقاعد ماشیا
بالحرکات المعنویة والمثالیة والعلامة الثانیة الخرس ای البکم بحیث انه
لو اراد ان ینطق بما رآه لم یقدر فحینئذ یتحقق بحیوانیته وکان لنا
تلمیذ قد حصل له هذا الکشف غیر انه لم یحفظ علیه الخرس فلم یتحقق بحیوانیته
ولما اقامنی الله فی هذا المقام تحققت بحیوانیتی تحققا کلیا فکنت اری و
ارید النطق بما اشاهده فلا استطیع فکنت لا افرق بینی وبین الخرس الذی



لا یتکلمون فاذا تحقق بما ذکرناه انتقل من مقام الحیوانیة الی ان یکون عقلا
مجردا فی غیر مادة طبیعیة فیشهد امورا هی اصول لما یظهر فی صور الطبیعة
علما ذوقیا وتیقنا فان کوشف علی ان الطبیعة التی هی مبدا الکثرة عین
نفس الرحمن الذی هو العین الواحدة فی الصور الکثیرة فقد اوتی خیرا کثیرا
ضرورة ان نفس الرحمن هو الوجود الذی هو الخیر فاذا شوهد ذلک مع
الکثیر فقد اوتی خیرا کثیرا وان اقتصر معه ای مع الخرس علی ما ذکرناه من شاهد
امور هی اصول لما یظهر فی الطبیعة فهذا القدر یکفیه من المعرفة الحاکمة علی
عقله فیلحق بالعارفین ویعرف عند ذلک ذوقا حقیقة قوله تعالی فلم تقتلوهم
ولکن الله قتلهم وما قتلهم الا الحدید والضارب والذی خلف هذه الصور
فبالمجموع وقع القتل والرمی فیشاهد الامور باصولها وصورها فیکون
تاما فان شهد النفس الرحمانی الذی هو اصل الاصول کان مع التمام کاملا
فان الکمال هو الوصول الی غایات الامور وهو الحق فی صورة النفس
الرحمانی الذی یتحد به الکلمات الوجودیة کلها اتحاد الکلمات اللفظیة
بالنفس الانسانی فلا یری الا الله عین ما یری فیری الرائی عین المرئی
وهذا القدر کاف فی التحقق بمقام الکمال وان کانت مرتبة التکمیل فوقه
والله الموفق لسلوک سبل مرتبة الکمال والتکمیل الهادی الی سواء السبیل
فص حکمة احسانیة فی کلمة لقمانیة لما کان لقمان علیه السلام ممن آتاه
الله الحکمة والاحسان فعل ما ینبغی فعله لما ینبغی کما ینبغی وهو من لوازم الحکمة
سمیت حکمة احسانیة ونسبت الیه اذا شاء الاله یرید رزقا له فالکون اجمعه

غذاء اعلم ان المشیة توجه الذات الالهیة نحو حقیقة الشیء ونفسه ایما کان
ذلک الشیء اوصفة اوذاتا والارادة تعلق الذات الالهیة بتخصیص احد
الجانبین من طرفی الممکن اعنی وجوده وعدمه فعلی هذا اذا توجهت الذات
الالهیة بخصوصیة الارادة واقتضت تعلقها باحد طرفی الممکن کما هو مقتضاها
لا یبعد ان یسمی ذلک التوجه والاقتضاء مشیة الارادة فهذا وجه صحة تعلق
المشیة بالارادة فمعنی البیت اذا توجهت الذات الالهیة بخصوصیة الارادة
لتتعلق بتخصیص وجود الرزق وترجیحه علی عدمه یکون رزقا الله تعالی
فالکون ای المکونات باجمعها غذاء له سبحانه وانما کانت المکونات غذاء له
لانه تعالی من حیث اسماؤه وصفاته لا یظهر فی الاعیان الا بها کما ان ذات
المغتذی لا ینمو الا بالغذاء فظهور اسمائه وصفاته بالمکونات بمنزلة نماء المغتذی
فانهما یشترکان فی معنی الزیادة علی الذات واذا کان النفل الذی وقع
فی بیان معنی الاحسان منقسما الی الفرایض والنوافل والفرایض مورث
قرب یکون العبد فیه باطنا والحق ظاهرا والنوافل یورث قربا یکون الحق فیه
باطنا والعبد ظاهرا ونسبة الباطن الی الظاهر حیث کان نسبة الغذاء الی
المغتذی فتارة یکون العبد رزقا للحق وتارة یکون الحق رزقا للعبد فلا یبعد
ان یکون هذا البیت اشارة الی قرب الفرایض الذی یکون الحق فیه ظاهرا
والعبد باطنا کما لا یبعد ان یکون البیت الثانی اشارة الی قرب النوافل
الذی یکون الحق فیه باطنا والعبد ظاهرا فقوله یرید رزقا مفعول الشیء بحذف
ان الناصبة واثرها وان شاء الاله یرید رزقا لنا فهو الغذاء کما یشاء

لاختفائه بصورتها كما ان الغذاء يختفي بصورة المغتذي لان ايجاد الموجودات
ليس الا اختفاءه بصورتها مشيته ارادية لانهما متحدان بالنسبة الى الهوية
العينية الذاتية ولكن للمشية تقدم ذاتي على الارادة كما عرفت فتقولوا
بها اي كونوا قايلين بالارادة ومغايرتها للمشية لمكان ذلك التقدم وقوله
قد شاءها في للمشاء حال من الضمير في بها اشارة الى تعليل القول بمغايرة
الارادة للمشية فانه لو لم يكن بينهما مغايرة كيف يتعلق المشية بالارادة و
يحتمل ان يكون المعنى فتقولوا بسبب الارادة ومغايرتها للمشية بواسطة
تقدمها الذاتي هذا القول اعني قد شاءها في المشاء فيكون هذا القول
على هذا التقدير مقول القول وكان المشاء في موضعه الاول والثاني من
هذه الابيات في النسخة المقروة على الشيخ رضي الله عنه مقيدا بضم الميم وفي
موضعه الثالث بفتحها وكانه بضم الميم اسم مفعول من الثلاثي على صيغة
من المزيد على خلاف القياس ويحتمل المصدرية لان قياس المصدر الميمي من
المزيد صيغة اسم المفعول وبفتح الميم مصدر ميمي من الثلاثي ويحتمل ان يكون
بمعنى اسم المفعول يريد زيادة اي يريد تارة زيادة الوجود على الماهية
وهو الاعلام فالارادة اذا تعلقت بالماهية ترجح تارة جانب وجوده
وتارة جانب عدمه بخلاف المشية فان متعلقها نفس الماهية من غير ترجيح
احد جانبيها والى هذا اشار بقوله وليس مشاءه الا المشاء اي وليس
متعلق المشية في الحالين الا نفس متعلق المشية كما عرفت او ليس المشية الا
المشية في الحالين لعدم التغير في متعلقها وانما يتوهم من المشاء في موضعه

الثالث بالفتح لئلا يلزم الايطاء اعني التكرار في القافية وهو مرفوع
على انه اسم ليس والمتقدم عليه منصوب على انه خبرها ولا يجوز العكس
والا يلزم الاقواء في القافية وهو اختلاف الروي بالحركة فهذا اي الذي
ذكرنا من التقدم الذاتي للمشية على الارادة ولامكان الاختلاف في
متعلق الارادة دون المشية هو الفرق بينهما محقق ومن وجه وهو وجه
اتحادهما بالنسبة الى الهوية الغيبية الذاتية فعينهما سواء قال الله تعالى
ولقد آتينا لقمان الحكمة ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فلقمان المخصوص
ذو الخير الكثير بشهادة الله له بذلك اي بكونه ذا الخير الكثير والحكمة قد
يكون متلفظا بها كالاحكام الشرعية وقد يكون مسكوتا عنها كالاسرار
الالهية المستورة عن غير اهلها فالمنطوق بها مثل قول لقمان لابنه يا بني
انها اي القصة ان تك مثقال حبة بالرفع كما هو قراءة نافع ومع كان كامة
وتانيثها لاضافة المثقال الى الحبة من خردل اي مقدار ما هو اصغر الحبات
التي يوزن بها الاشياء من جنس الخردل الذي هو اصغر الحبوب المتناثرة
فتكن في صخرة هي اصلب المركبات واشدها منعا لاستخراج ما فيها او في
السموات مع بعدها او في الارض مع طولها وعرضها يات بها الله لاتينا
بها فهذه حكمة منطوق بها وهي ان جعل اي لقمان الله هو الاتي بها و
قرر الله ذلك في كتابه ولم يرد هذا القول على قائله لا عقلا ولا شرعا
واما الحكمة المسكوت عنها وعلمت بقرينة الحال فكونه سكت عن المؤتى اليه
بتلك الحبة فما ذكره ولا قال لابنه يات بها الله اليك او الى غيرك فارسل

الاتيان عاما غير مخصوص بمعين بتعيين المؤتى اليه كما عين الاتي وهو الله سبحانه
والماتي به وهو مثقال حبة من خردل وجعل المؤتى به في السموات ان
كان فيها او في الارض ان كان فيها تنبيها لينظر الناظر في قوله وهو
الله في السموات والارض حين يتنبه له و ينتقل اليه من قوله او في
السموات او في الارض ويشاهد سريان هويته الغيبية باحديتها جميعا
الاسمائية في جميع الموجودات العلوية والسفلية والروحانية والجسمانية
فيعلم من ذلك ان الحق عين كل موجود عيني ولما وقعت الاشارة من
الحكمة المنطوق بها الى الموجودات العينية ناسب ان يشار بما يقابل
الحكمة المنطوق بها اعني الحكمة المسكوت عنها الى ما يقابل الموجودات العينية
اعني الموجودات العلمية الغير الخارجة من العلم الى العين فانها في حكم
المسكوت عنها حيث لم يذكر بالذكر الوجودي ولا سكان وجود الموجودات
العلمية بسريان الوجود الحق فيها كوجود الموجودات العينية من غير فرق
فالحق عين كل موجود علمي ايضا والعبارة الجامعة لهذين الاعتبارين ان
الحق عين كل معلوم لان المعلوم اعم من الشيء الموجود بالوجود العيني المشار
اليه بالحكمة المنطوق بها ومن الموجود بالوجود العلمي فقط المشار اليه بالحكمة
المسكوت عنها والى جميع ما ذكرنا اشار رضي الله عنه بقوله فنبه لقمان
بما تكلم به وبما سكت عنه ان الحق عين كل معلوم لان المعلوم اعم من الشيء
لانه يعم الوجود والمعدوم والشيء مختص بالموجود فهو اي المعلوم انكر النكرات
اي لا مفهوم اعم منه اذ هو شامل للموجودات العينية والموجودات العلمية

من الممكنات والممتنعات ثم تمم الحكمة واستوفاها ليكون النشاة اللقمانية
كاملة فيها اي في الحكمة والمعرفة بالله تعالى ان الله لطيف فمن لطافته الصورية
ولطفه المعنوي انه في الشيء المسمى بكذا المحدود بكذا عين ذلك الشيء المسمى المحدود
حتى لا يقال فيه اي في ذلك الشيء ولا يحمل عليه الا ما يدل عليه اسمه اي لا المفهوم
الذي يدل على ذلك المفهوم اسم ذلك الشيء بالتواطؤ والاصطلاح فيقال هذا
سماء وارض وصخرة فيما فيه المؤتى به ويقال شجر وهي ما في الصخرة وحيوان
وملك المغتذي ورزق وطعام في الغذاء والعين واحدة اي والحال
ان العين واحدة منزهة من كل شيء وسارية فيه ولا يقال فيها ما يدل على
هذه العين الواحدة لاختفائها فيها لكمال لطافتها وقولنا بوحدة العين
بعينه كما يقول الاشاعرة ان العالم كله متماثل بالجوهر فهو جوهر واحد فهو عين
قولنا العين واحدة ثم قالت الاشاعرة ويختلف اي الجوهر الواحد بالاعراض
المختلفة وهو قولنا ويختلف ويكثر اي العين الواحدة بالصور والنسب
حتى يتميز بعض الصور والنسب من بعض حتى يقال هذا ليس هذا من
حيث صورته في عرفنا او من حيث عرضه في عرف المتكلم او من حيث
مزاجه في عرف الحكيم كيف شئت فقل ويقال هذا عين هذا اي من حيث
جوهره مثلا كما يقول الاشاعرة ولهذا تؤخذ عين الجوهر في حد كل ذي
صورة وذي مزاج فنقول نحن انه اي الجوهر الماخوذ في كل حد ليس سوى
الحق ويظن المتكلم ان مسمى الجوهر وان كان حقا اي متحققا ثابتا ما هو عين
الحق الذي يطلقه اهل الكشف والتجلي وهو الوجود الحق الذي اوجد

الاشياء بلطف سريانه فيهما ثم نعت الله سبحانه وتعالى خبيرا اى عالما عن اختبار
وهو اى العلم الاختبارى ما يدل عليه قوله ولنبلونكم حتى نعلم وهذا هو علم الاذواق وان
فيجعل الحق نفسه مع علمه بما هو الامر عليه مستفيدا علما ولا نقدر على انكار ما نص
الحق عليه فى حق نفسه ففرق سبحانه ما بين علم الاذواق والعلم المطلق من
الفرق بقوله حتى نعلم الدال على تقيده بالذوق فعلم الذوق مقيد بالقوى
اذ الذائق لا يذوق ذلك الا بالقوى الروحانية او الجسمانية وقد قال
تعالى مخبرا عن نفسه انه عين قوى عبده فى قوله كنت سمعه وهو قوة من
قوى العبد وبصره وهو قوة اخرى من قوى العبد ولسانه وهو عضو
من اعضاء العبد اى تعرف الحق بسريانه فى العبد على القوى فحسب حتى
ذكر الاعضاء وليس العبد بغير لهذه الاعضاء والقوى فعين مسمى العبد
مجردا عن نسبة العبدية هو الحق لا عين العبد المتقيد بنسبة العبدية
هو السيد اى الحق ماخوذا مع نسبة السيادة فان النسب متميزة بتقتضى
التميز لذاتها وليس بعضها نفس بعض فان العبدية ليست نفس السيادة
وليس المنسوب اليه متميزا فانه ليس ثمة سوى عينه فى جميع النسب فهو عين
واحدة ذات نسب واضافات وصفات فمن تمام حكمة لقمان فى تعليمه
ابنه ما جاء به فى هذه الاية من هذين الاسمين الالهيين يعنى لطيفا خبيرا
سمى بهما الله تعالى فلو جعل ذلك المعنى الذى جاء به فى هذه الاية مورد
فى صيغة الكون وهو الوجود بان اخذه فعلا ماضيا فقال كان الله
لطيفا خبيرا لكان اتم فى الحكم وابلغ لدلالته على ازلية اتصافه تعالى بهاتين

الصفتين

الصفتين لان الماضى بالنسبة اليه تعالى هو الازل والازلية يستلزم الابدية
واعتذر من قبله بان مقام التعليم يقتضى ان يلتفت الى المتعلم ما هو اقرب الى
القبول ولا شك ان اتصافه تعالى بهاتين فى الحال اقرب بالقبول من اتصافه
بهما ازلا وابدا وكان فى تعليمه ابنه اشارة الى هذا الاعتذار فحكى الله لنا
قول لقمان على المعنى كما قال لم يرد عليه شيئا من الزيادة والنقصان وان
كان قوله ان الله لطيف خبير من قول الله لا من قول لقمان كما يحتمله الاية فلما
علم الله اى فورود هذا لما علم الله من لقمان انه لو نطق متمما الحكمة لتم بهذا
واما قوله ان تك مثقال حبة من خردل لمن هى غذاء له اى ابن بنى لمن
هى غذاء له وليس اى من هى غذاء مما يسمى باسم ويذكر به بحيث يكفى فى تعدده
حبة واحدة الا الذرة المذكورة فى قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره فهى اصغر شىء والحبة من الخردل اصغر غذاء ولو كان ثم
اى فى الوجود اصغر من الذرة وهى النملة الصغيرة فى التغذى واصغر
من حبة الخردل فى الغذائية لجاء به كما جاء بقوله تعالى ان الله لا يستحيى ان يضرب
مثلا ما بعوضة ثم علم ان ثمة ما هو اصغر من البعوضة مما يسمى باسم ويذكر به و
هو النملة الصغيرة قال فما فوقها يعنى فى الصغر بهذا اى قوله ان الله
لا يستحيى ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها قول الله التى فى سورة
الزلزلة قول الله ايضا فاعلم ذلك اى كونهما قول الله وتدبر فيهما لتعلم
النكتة فى الترقى عن البعوضة والاقتصار على الذرة فى سورة الزلزلة
وهى اى تلك النكتة ما اشار اليه بقوله فنحن نعلم ان الله تعالى ما اقتصر

على وزن الذرة من المغذيات وثم ما هو اصغر منها كما لم يقتصر على البعوضة
حيث كان ثمة اصغر منها فانه جاء بذلك اى بذكر الذرة على سبيل المبالغة
فلو كان ثمة اصغر منها لكان الاتيان به ابلغ وكذا الحال فى حبة من خردل
من الاغذية فالنكتة فى قوله ان تك مثقال حبة من خردل انه يتنبه
من هذا القول لقوله فمن يعمل مثقال ذرة ولقوله ان الله لا يستحيى
ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها لاشتراك هذه الامور الثلاثة
فى كونها مما تمثل بها الاشياء فى الصغر والحقارة ويتنبه ايضا للفرق
بينها بان حبة من خردل والذرة ليس شىء اصغر منها بخلاف البعوضة
ولهذا وقع الترقى الى ما فوقها يعنى الصغر فان ثلث الاصغر من الذرة
مثلا نصفها وثلثها وكذا الحال فى حبة من خردل لكن المراد انه لا اصغر منها
مما يسمى باسم ويذكر به كما اشرنا اليه لا مطلقا وليس شىء مما يسمى باسم ويذكر
به اصغر من الحبة والذرة بخلاف البعوضة فان ما فوقها فى الصغر هو النملة
والله اعلم بنكات كلامه فلا نحصرها فيما ذكرنا واما تصغيره اسم ابنه فتصغير رحمة
وعطوفة ولهذا اوصاه بما فيه سعادته اذا عمل بذلك واما حكمة وصيته فى
نهيه اياه ان لا يشرك بالله فان الشرك لظلم عظيم فتنبيه لابنه ولمن سمع
كلامه على ان حقيقة الشرك منتفية فى نفس الامر معقولا فتنبيه جواب
ما خذه فلقرينة المقام ولا شك ان الظلم نسبة بين ظالم ومظلوم والظالم
ههنا هو المشرك والمظلوم المقام اى مقام الالوهية حيث نعته المشرك
بالانقسام بتعدد متعلقه وهو اى ذلك المقام عين واحدة باعتبار متعلقه

لا

لا يقبل التعدد اصلا فلا ينقسم بتعدده مقام الالوهية وانما لا يقبل التعدد
لان تعدده عبارة عن ان يشرك معه غيره فى الالوهية وذلك باطل لانه
لا يشرك معه الا عينه اذ كل موجود فرض شريكا فهذه العين الواحدة
عينه وهذا اى اشراك شىء مع ما هو عينه غاية الجهل وسبب ذلك الشرك
تارة بجهة الامر المشترك فيه وهو ان الشخص الذى لا معرفة له بالامر على
ما هو عليه ولا بحقيقة الشىء اذا اختلف عليه اى على ذلك الشخص الصورة فى
العين الواحدة وهو لا يعرف ان ذلك الاختلاف فى عين واحدة جعل
الصورة الواحدة مشاركة للاخرى فى ذلك المقام بان قسم المقام بالتجزى
بين الصورتين فجعل لكل صورة جزءا من ذلك المقام ومعلوم فى الشريكين ان
الامر الى الجزء الذى يخصه ووقعت فيه المشاركة ليس عين الجزء الاخر الذى
شاركه اى الشريك الثانى الشريك الاول بسببه اذ هو اى الجزء الاخر انما هو
للاخر من الشريكين فاذن ما ثمة شريك على الحقيقة فان كل واحد منهما على حظه
اى نصيبه مما قيل فيه ان بينهما مشاركة فيه وسبب ذلك عطف على قوله
وسبب ذلك ان الشخص اى وسبب ذلك الشرك تارة اخرى الشركة المشاعة
وهى ان يجعل المشترك فيه مشاعا بين الشريكين يتوارد عليه الشريكان على
سبيل البدلية وذلك ايضا باطل فان الشركة وان كانت مشاعة باشاعة
الامر المشترك فيه فان التصريف اى التصرف والتاثير من احدهما اى احد
الشريكين فى الامر المشترك فيه بدون الاخر يزيل الاشاعة ويجعل الامر المشترك
فيه مختصا بذلك الاحد فلا يسمى الشركة وما ابطل رضى الله عنه الشركة التى تشبه

صاحبها بوجهيه اعني الجزئية والاشاعة اشار الى تركه حتى يعبد الحق باعتقاده
والقول بها بقوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن فانه يدل على تركه
اسمي الله والرحمن بل الاسماء كلها في الدلالة على الذات الاحدية الجامعة للاسماء
كلها هذا روح المسئلة اي التي اشير اليه بهذه الاية من الشركة هو روح مسئلة
الشركة وحقيقتها اذ بهذا الوجه يتحقق الشركة في نفس الامر بخلاف الشركة المتوهمة
لاهل الحجاب في مقام الالوهية فانها وهم محض او هذا الذي ذكرناه من اول
الوصية الى آخرها روح مسئلة الشركة وحقيقتها بقسميها الحق والباطل على وجه
لا يلحقها فتور ولا قصور والله يهدي لنوره من يشاء ومن لم يجعل الله له نورا فما له
من نور **فص حكمة امامية في كلمة هارونية** اعلم ان الامامة المذكورة ههنا
لقب من القاب الخلافة وهي تنقسم الى امامة لا واسطة بينها وبين حضرة
الالوهية والى امامة ثابتة بالواسطة وكل رسول بعث بالسيف فهو خليفة
من خلفاء الحق ولا خلاف في ان موسى وهارون بعثا بالسيف فهما
من خلفاء الحق الجامعين بين الرسالة والخلافة فلهارون له الامامة التي
لا واسطة بينه وبين الحق فيها وله الامامة بالواسطة من جهة استخلاف
اخيه اياه على قومه فجمع بين قسمي الامامة فلهذا نسبت اليها لذلك نسبت حكمته
الى الامامة دون غيرها من الصفات اعلم ان وجود هارون عليه السلام
في مقام الامامة وتحققه به كان من حضرة الرحموت هي مبالغة الرحمة بقوله
اي بدلالة قوله ووهبنا له من رحمتنا يعني لموسى اخاه هارون نبيا فكانت
نبوته من حضرة الرحموت اي الرحمة عليه وعلى موسى وعلى امته فانه اكبر من

موسى سنا وكان موسى اكبر منه نبوة ولكن كان خشانة الخلق صلبا في الدين
ولم يكن فصيحا في النطق فطلب من الله اخاه هارون ليكون معه في الدعوة
فيعينه فوهبه الله لموسى ولما كانت نبوة هارون من حضرة الرحمة
لذلك قال لاخيه موسى عليه السلام يا ابن ام فناداه مضافا بامه لا بابيه
اذ كانت الرحمة للام دون الاب اوفر في الحكم اي في الاثر المترتب عليها
من الرقة والعطوفة ولولا تلك الرحمة اوفر في الام ما صبرت على مباشرة التربية ثم
قال لا تاخذ بلحيتي ولا برأسي ولا تشمت بي الاعداء فهذا كله بل كل واحد
منه نفس من انفاس الرحمة وسبب ذلك اي سبب ما وقع من موسى من
الغضب واخذ اللحية والرأس عدم التثبت من موسى في النظر فيما كان
بين يديه من الالواح التي القاها من يديه فلو نظر فيها نظر تثبت لوجد فيها
الهدى والرحمة فالهدى بيان ما وقع من الامر الذي اغضبه مما هو اي
هارون بريء منه والرحمة هي الرحمة باخيه فكان عطف على وجد اي
لو وجد فيها الهدى والرحمة وكان لا ياخذ بلحيته بمراى من قومه اي بمكان
يراه قومه ويرون ما يفعل باخيه مع كبره وانه اسن منه وكان ذلك من
هارون شفقة على موسى لان نبوة هارون من رحمة الله فلا يصدر منه الا
مثل هذا ثم قال هارون لموسى عليهما السلام اني خشيت ان تقول فرقت
بين بني اسرائيل فتجعلني سببا في تفريقهم فان عبادة العجل فرقت بينهم
فكان منهم من عبده اتباعا للسامري وتقليدا له ومنهم من توقف عن عبادته
حتى يرجع موسى اليهم فيسألونه في ذلك فخشي هارون ان ينسب ذلك الفرقان

بينهم اليه وكان موسى اعلم بالامر من هارون لانه علم ما عبده اصحاب العجل
في الحقيقة لعلمه بان الله قد قضى وقدر ان لا تعبد الا اياه قال تعالى
وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه فان هذا القضاء ليس مقصورا على
الحكم التكليفي الايجابي كما قصره عليه اهل الظاهر حتى يقال هذا لا يقتضي
وقوع المقضي بل يعم الحكم التقديري ايضا فان مذهبهم ان جميع محتملات
الكلمات القرآنية مراد الله ان لم يمنع مانع شرعي وعقلي عن ارادته وخصوصا
اذا كان مؤيدا بكشفهم واذ وانتم وما حكم الله بشيء الا وقع فكان عتب موسى
اخاه هرون لما وقع الامر اي امر مبالغته في انكاره على عبادة العجل وانكاره
وعدم اتساعه لما في الباطن فان العارف من يرى الحق في كل شيء بل يراه
عين كل شيء فلا ينكر في باطنه على شيء فان ظهر منه انكار بحسب الظاهر يكون بحسب
الامر لا بسبب احتجابه عن الحق فيه فكان موسى يربي هارون عليهما السلام
تربية علم وان كان اصغر منه في السن ولذلك اي لكونه عليه السلام كان
مربيا لهارون لما قال له هارون ما قال اعرض عن هارون بسهولة ورجع الى
السامري فقال له فما خطبك يا سامري والخطب لغة هو الامر العظيم الذي يكثر
فيه التخاطب ومن تقاليب الخبط ففيه اشارة الى عظم خبطه يعني فما صنعت
من عدولك الى صورة العجل على الاختصاص وصنعك هذا الشبح من حلي
القوم حتى اخذت بقلوبهم من اجل اموالهم فان عيسى يقول لبني اسرائيل
يا بني اسرائيل قلب كل انسان حيث ماله فاجعلوا اموالكم في السماء تكن
قلوبكم في السماء اي تصدقوا بها وقدموها الى الآخرة التي هي ابقى واعلى

تكن قلوبكم هناك وما سمي المال مالا الا لكونه بالذات يميل القلوب اليه بالعبادة
فهو المقصود الاعظم حيث جعل صاحبه نفسه التي هي اعظم شيء عنده عبده
المعظم في القلوب لما فيها من الافتقار اليه في نيل المقاصد وتحصيل الحوائج
وليس للصور بقاء فلا بد من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى
بحرقه فغلبت عليه الغيرة فحرقه ثم نسف رماد تلك الصورة في اليم نسفا
اي طرحه في اليم طرحا قيل في قوله تعالى لننسفنه في اليم نسفا اي نطرحه فيه
طرح النسافة وهو ما يثور من غبار الارض وقال له انظر الى الهك فسماه الها
بطريق التنبيه للتعليم لا بطريق التهكم للتحقير لما علم انه بعض المجالي الالهية لاحرقنه
فان حيوانية الانسان لها التصرف في حيوانية الحيوان لكون الله سخرها
للانسان ولا سيما واصله اي اصل العجل ليس من حيوان فكان اعظم في التسخير
لان غير الحيوان ما له ارادة بل هو بحكم من يتصرف فيه من غير اباية اي امتناع
واما الحيوان فهو ذو ارادة وغرض فقد يقع منه الاباية اذا لم يوافق غرضه
وارادته ما يريد منه الانسان المتصرف فيه في بعض التصريف اي في
بعض انواع تصرفاته فيه فان كان فيه قوة اظهار ذلك ظهر منه الجموح
لما يريده منه ذلك الانسان المتصرف وان لم يكن له هذه القوة او
يصادف ما يوافق غرض الحيوان غرض الانسان انقاد مذللا لما يريده
الانسان منه كما ينقاد الانسان انسانا مثله لامر فيما رفعه الله به اي لامر كائن
في شيء رفع الله مثله بذلك الشيء كالمناصب والمراتب فان فيها امورا ينقاد
الانسان لاجلها اصحابها من اجل المال الذي يرجوه منه المجرعنه في بعض

الاموال بالاجرة وكان قوله من اجل المال الخ بدلا من قوله لا مرتبة رفعه به
البعض من الكل وتدنيس على انتباه الانسان مثله لما رفعه الله به في قوله
ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليتخذ بعضكم بعضا سخريا فما تسخر له
من هو مثله في الانسانية الا من حيثية انسانيته فان المثلين ضدان
من حيث انهما لا يجتمعان فيسخره الارفع في المنزلة بالمال او بالجاه بانسانيته
ويتسخر له ذاك الاخر اما خوفا او طمعا من حيوانيته لا من انسانيته انما اضاف
التسخير الى انسانيته لان التسخير في الانسان انما يكون من جهة كمال والكمال في
الانسان ليس الا من جهة انسانيته واضاف التسخر الى حيوانيته لان
التسخر فيه انما يكون من جهة نقص ليسخره والنقص فيه ليس الا من جهة حيوانيته
فما تسخر له من هو مثله من حيث هو مثله الا ترى ما بين البهائم من التحريش وهو
العداوة التي بينها كما هو المشاهد من الكلاب والسنانير وكل ذي قوة
منها مع بني نوعه دون غيره مما سواه لانها امثال فالمثلان ضدان لما تقرر ان
ما به الاشتراك هو محل التنازع وكلما كان اكثر كان التنازع اشد كما يكون بين
كل اهل صنعة وصناعة وقرابة ولذلك قال ورفع بعضكم فوق بعض درجات
فما هو اي المتسخر اسم فاعل معه اي مع المتسخر اسم مفعول في درجة فوقع التسخير من اجل
الدرجات والتسخير على قسمين تسخير مراد على سبيل القصد والاختيار للمسخر اسم
فاعل قاهر في تسخيره لهذا الشخص المسخر كتسخير السيد لعبده وان كان مثله في
الانسانية وكتسخير السلطان لرعاياه وان كانوا امثالا له في الانسانية فسخرهم
بالدرجة والقسم الاخر الذي ليس مراد المسخر اسم فاعل تسخير الحال من غير قصد

منه

(حاشية: حيثية حيوانية لا من)

منه واختيار كتسخير الرعايا للملك القائم بامرهم في الذب عنهم وحمايتهم وقتال
من عاداهم وحفظ اموالهم وانفسهم عليهم وهذا كله تسخير بالحال من
الرعايا يسخرون بذلك مليكهم ويسمى هذا التسخير على الحقيقة تسخير المرتبة اي
مرتبة الرعية فالمرتبة اي مرتبة الرعية حكمت عليه بالتسخير ومنهم من عرف الامر فعلم
انه بالمرتبة في تسخير رعاياه فعلم قدرهم وحقهم فاجره الله على ذلك اجر العلماء
بالامر على ما هو عليه واجر مثل هذا يكون كينا ثابتة عن الله في كون الله في شئون
عباده فاذا قام بذلك وقضى حوائجهم لله لا لغرض نفسه فاجره على من ينوب
هو منابه فالعالم كله مسخر بالحال على صيغة اسم الفاعل من لا يمكن ان يطلق عليه
انه مسخر على صيغة المفعول بناء على ان اسماء الحق من حيث الوهيته يدل
على التاثير لا على التاثر الا انه لما كان باعتبار هويته في شان عباده كان
مسخرا بالحال بهذا الاعتبار ولذلك قال تعالى كل يوم هو في شان حيث اتى بضمير
الغائب الدال على هويته دون اسماء الالوهية كالاسم الله والرحمن وغيرهما
من الاسماء المختصة به فكان عدم قوة ارداع هارون بالفعل ان ينفذ اي
بان ينفذ ارداعه في اصحاب العجل بالتسليط اي تسليط هارون على العجل
وافنائه كما سلط موسى عليه حكم من الله ظاهر في الوجود ليعبد في كل صورة
وان ذهبت تلك الصورة بعد ذلك فما ذهبت الا بعد ما تلبست عند
عابدها بالالوهية ولهذا ما بقي نوع من الانواع الا وعبد اما عبادة تاله كعبادة
الاصنام وغيرها من الشمس والقمر والكواكب واما عبادة تسخير كعبادة اصحاب
المناصب لاجل المال والجاه فلا بد من ذلك لمن عقل لانه لا يقع الارتباط بين

(حاشية: حكمت عليه بذلك لمن الملوك من سعى لنفسه وما علم ان مرتبه رعيته صح)

(حاشية: على الله)

الموجودات الا بافتقار بعضها ببعض وهو يستلزم التسخير والتسخر وذلك
ظاهر لمن عقل وادرك الحقايق وما عبد شيء من العالم الا بعد التلبس بالرفعة
عند العابد والظهور بالدرجة الرفيعة ولذلك تسمى الحق لنا برفيع الدرجات
حيث قال رفيع الدرجات ذو العرش ولم يقل رفيع الدرجة فكثر الدرجات
في عين واحدة فانه قضى الا نعبد الا اياه في درجات كثيرة مختلفة اعطت
كل درجة مجلى الهيا عبد فيها واعظم مجلى عبد فيه واعلاه الهوى كما قال تعالى افرايت
من اتخذ الهه هواه فهو اعظم معبود فانه لا يعبد الا به ولا يعبد هو اي
الهوى الا بذاته قال رضي الله عنه في فتوحاته المكية شاهدت الهوى
في بعض المكاشفات ظاهرا بالالوهية قاعدا على عرشه وجميع عبدته حافين
عليه واقفين عنده وما شاهدت معبودا في الصور الكونية اعظم منه
وفيه اقول وحق الهوى ان الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عبد
الهوى يعني بحق الحب الاصلي المعبر عنه في الحديث القدسي بقوله فاحببت
ان اعرف ان ذلك الهوى بعينه هو سبب الهوى الحبي الفرعي الذي انجذبت
به القلوب الى جمال الحق وكمال المطلق ولولا ذلك الهوى الحبي الفرعي في القلوب ما
عبد الهوى الذي هو الميل الى مظاهره الكونية ومجاليه الخلقية بالاتباع له والا
لاحكامه الا ترى علم الاشياء ما اكمله كيف تمم العلم او تمم الاية الواردة
في حق من عبد هواه واتخذه الها اعني قوله افرايت من اتخذ الهه هواه
فقال تتميما لها واضله الله على علم والضلالة الحيرة وذلك التتميم انه اي الحق
تعالى لما راى ان العابد ما عبد الاهواء بانقياده لطاعته اي بانقياده العابد

لطاعة

(حاشية: الله في صح)

لطاعة هواه فيما يامره به من عبادة من عبده من الاشخاص حتى ان
عبادته لله كانت عن هوى ايضا لانه لو لم يقع له في ذلك الجناب
المقدس عن ان يتطرق اليه كل احد هوى وهو الارادة لمحبة اي ارادة
نفسانية مع محبة الهية كارادة الجنة والنجاة من النار والفوز بالدرجات
العالية ما عبد الله ولا آثره على غيره وكذلك من عبد صورة ما من صور
العالم واتخذها الها ما اتخذه الها الا بالهوى فالعابد لا يزال تحت سلطان
هواه ثم راى المعبودات عطف على قوله راى ان العابد اي ثم راى الحق
تعالى المعبودات الكونية تتنوع في نظر العابدين لما في الحقيقة والبطلان
فكل عابد امرا ما يكفر من يعبد سواه والذي عنده ادنى تنبه يحار لاتحاد
الهوى عنده اعتبار نسبة الهوى الى متعلقاته فان الكل فيه متحد بل لاحدية الهوى
عند قطع النظر من تلك المتعلقات فانه عين واحدة وان كانت متعددة
في كل عابد فاضله الله جواب لما راى وخال الفاء لطول الكلام اي حيره حيث
لا يعلم ان الحق مع من من هؤلاء العابدين لكن حيرة على علم بان كل عابد ما عبد
الا هواه ولا استعبده الا هواه سواء صادف هواه الامر المشروع يعني الاله
الذي شرع عبادته او لم يصادف وهو الاله الباطل الذي نهى عن عبادته والعارف
المكمل من راى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه فالحق هو المعبود مطلقا ولذلك
لذلك اي لكون كل معبود مجلى للحق وان لم يعرف العابد ذلك سموه اي سمى العابدون
كلهم ذلك المجلى الالهي اسمه الخاص حيث يسمى حجرا او شجرا او حيوانا او انسانا او
كوكبا او ملكا هذا اسم الشخصية اي التعين فيه بالنظر الى نفسه والالوهية

مرتبة تجلي العابد له انما مرتبة تجلي العابد له انما مرتبة معبوده الخاص وهي على الحقيقة مجلي للحق لبصر هذا العابد الخاص للمعتكف على هذا المعبود في هذا المجلي المختص اي لان المعبود الخاص مجلي للحق لبصر هذا العابد المحجوب بمعبوده الذي هو المجلي الخاص قال من عرف اي كان في استعداده الفطري ان يعرف الامر على ما هو عليه وهو ان معبوده الخاص على الحقيقة مجلي للحق وان لم يعرف بالفعل مقالة جاهل اي مقالة ناشية من جهالته بما هو الامر عليه ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى وانما كانت هذه المقالة مقالة جاهل لانه جعل ما هو مجلي الحق مقربا اليه مع ان كونه مجلي اليا يقتضي العينية وكونه مقربا يقتضي الغيرية مع تسميتهم اياهم الهة حتى قالوا اجعل الالهة الها واحدا ان هذا لشيء عجاب فما انكروه اي الاله الواحد بل تعجبوا من ذلك اي من جعل الالهة الها واحدا لغرابته بالنسبة الى عقايدهم المانوسة وتقليداتهم المالوفة فانهم وقفوا مع كثرة الصور ونسبة الالوهية لها اي اليها فجاء الرسول ودعاهم الى اله واحد يعرف ولا يشهد على صيغة المبني للمفعول فانه من حيث وحدته الحقيقية معلومة غير مشهودة بالبصر بشهادتهم متعلق بالواحد اي دعاهم الرسول الى الاله الواحد الحق بشهادتهم انهم اثبتوه عندهم واعتقدوه في قولهم ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى لعلمهم بان تلك الصور حجارة ولذلك قامت الحجة عليهم بقوله قل سموهم فما يسمونهم الا بما يعلمون ان تلك الاسماء الكونية كالحجر والكوكب وغيرهما لهم حقيقة واما العارفون بالامر على ما هو عليه الكاملون الذين يرون الكل مجالي الواحد الحق فيظهرون بصورة لما عبد من الصور مع رؤيتهم انها مجالي للحق

لان مرتبتهم في العلم تعطيهم ان يكونوا بحكم الوقت لحكم الرسول الذي آمنوا به عليهم الذي سموا به مومنين لهم عباد الوقت اي عباده على ما اقتضاه الوقت مع علمهم بانهم اي العابدين للمجالي ما عبدوا من تلك الصور اعيانها وانما عبدوا الله فيها بحكم سلطان التجلي الذي عرفوه اي العارفون منهم من العابدين وجهله المنكر الذي لا علم له بما تجلى للحق بالصور الكونية او ستره العارف الكامل من نبي ورسول ووارث عنهم فامرهم اي امر العارف الكامل المحجوبين بالانتزاع اي الاجتناب عن تلك الصور لما انتزع عنها رسول الوقت اتباعا للرسول طمعا في محبة الله اياهم الثابتة بقوله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فدعا اي الرسول الى اله يصمد اليه ويقصد لقضاء الحوائج ويعلم من حيث الجملة اي على الوجه الاجمالي ولا يشهد لان المشهود كان من كان ليس له ابتداء الغاية في عزه وعظمته ولا تدركه الابصار بل هو يدرك الابصار فالكل للطفه والكل لكان سريانه في اعيان الاشياء فلا تدركه الابصار كما انها اي الابصار لا تدرك ارواحها المدبرة اشباحها وصورها الظاهرة عطف على اشباحها عطف تفسير وقيل المراد بالاشباح الابدان المثالية وبالصور الظاهرة الابدان الحسية وعطفه بعضهم على ارواحها وارادوا بصور الابصار العيون فان العين الباصرة غير مدركة للقوة الباصرة بنفسها بل بواسطة المرآة وفي النسخة المقروة على الشيخ رضي الله عنه كما انها لا تدرك ارواحها المدبرة اشباحها وصورها الظاهرة فضمير انها الى الصفة يعني لا تدركها الابصار كما انه لا يدرك الارواح التي ليست الابصار الا بصورها فهي في هذه العبارة زيادة مبالغة

في عدم ادراك الابصار له كما لا يخفى وهو اللطيف لتنزهه عن ادراك الابصار الخبير لسريانه في اعيان الاشياء والخبرة ذوق والذوق تجل اي حاصل بالتجلي والتجلي لا يكون الا في الصور لان التجلي هو الظهور ولا بد في الظهور من مظهر والمظاهر هي الصور ولذلك قال فلا بد منها اي لا بد للتجلي من الصور وكذا لا بد للصورة منه اي من التجلي لان الصورة ليست الا تعين تجلي الوجود الحق فالوجود الحق من حيث الاطلاق هو المتجلي ومن حيث التقيد والتعين هو المجلي والصورة فاذا تجلى الوجود الحق في الصور فلا بد ان يعبده من رآه في تلك الصور بهواه الحاكم عليه في عبادة من يهواه هذا ان فهمت وعلى الله قصد السبيل وهو حسبنا ونعم الوكيل

فص حكمة علوية في كلمة موسوية

علو قدر موسى عليه السلام ورفعة مقامه بين الانبياء عليهم السلام اظهر من ان يحتاج الى البيان وكذا كثرة آياته وقوة معجزاته ابين من ان تفتقر الى البرهان ومن هذا القبيل ظفره على اعدائه وغلبته على خصمائه وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى ولا شك ان كل واحد واحد من هذه الامور يكفي في توصيف حكمته بالعلوية فاذا اجتمعت من حكمة قتل الابناء من اجل موسى ليعود اليه الظاهر ان يقال حكمة قتل الابناء ان يعود او قتل الابناء لان يعود فكان مؤدى الحكم واللام واحدا فلا يبعد ان يجعل الثاني تاكيدا للاول بحسب المعنى يريد رضي الله عنه ان الحكمة في قتل فرعون واعوانه الاطفال من بني اسرائيل من اجل موسى ان يعود الى موسى بالامداد حيوة كل من قتل من اجله اي روحانيته التي هي حصة وجودية منصبغة بصفة

الحيوة ولذلك عبر عنها بالحيوة لانه قتل على انه موسى وما ثم جهل فهو تعالى يعلم انه قتل على انه موسى فلا بد ان يعود حيوته اي روحانيته بالامداد على موسى اعني حيوة المقتول من اجله وروحانيته ليجازي قاتله في صورة موسى فان الوجود يجازي مكافي كل ما التي اليه بصورة الفعل التي شله الى الفاعل في صورة الجزاء وما اشبه كونه مقتولا في صورة موسى توهما بكونه قاتلا لقاتله في صورة حقيقة وهي اي حيوة المقتول وروحانيته طاهرة باقية على الفطرة التي فطرها الله عليها ولا يدنسها الاغراض النفسية المانعة لها عن الامداد بل هي على فطرة بلى انها بلى بها ان يفيض عليها من الرب المطلق ما يمد به موسى في قتل فرعون واعوانه جزاء وفاقا فكان موسى مجموع حيوة كل من قتل وروحانيا ثم حين قتل كل واحد منهم على انه هو اي موسى وكل ما كان مهيا لذلك المقتول مما كان استعداد روحه له من اسباب الامداد من الحيوة والعلم والارادة والقدرة وغيرها كان مهيا في صورة موسى للانتقام من فرعون واعوانه وهذا اي اجتماع ارواح الابناء المقتولين لامداد موسى اختصاص الهي لموسى لم يكن لاحد قبله وحكمة واحدة من الحكم التي خصه الله بها فان حكم موسى كثيرة وانا ان شاء الله اسرد منها في هذا الباب على قدر ما يلقيه اي بالالقاء الامر الالهي في خاطري فهذا اول ما شوفهت به من الحضرة الالهية في الصورة المحمدية من هذا الباب اي الفص الموسوي فما ولد موسى الا وهو مجموع ما معه من ارواح ابناء بني اسرائيل بالامداد والتاييد مجموع

ارواح كثيرة جمعت جمع قوى فعالة في شخص واحد وانما كانت فعالة لان الصغير
ينفعل بالكبير ويؤثر فيه انفعالا كثيرة وتاثيرات عجيبة الا ترى الى الطفل يعمل
في الكبير ويؤثر فيه بالخاصية وانما قال بالخاصية لخفاء سبب ذلك الفعل فينزل
الكبير من رياسته اليه فيلاعبه ويزقزق له بالزاء المعجمة اي يرقصه ويظهر له بعقله
اي ينزل الى مبلغ علمه فهو تحت تسخيره وهو اي الكبير لا يشعر بذلكم ثم يشغله
اي الطفل الصغير الكبير بتربيته وحمايته وتفقد مصالحه وتانيسه حتى لا يضيق
صدره هذا كله من فعل الصغير بالكبير وذلك لقوة المقام فان الصغير حديث
عهد بربه لانه حديث التكوين والكبير ابعد وكما ان القرب الزماني من
المبدأ الحق يوجب قوة التسخير كما في المثال المذكور فكذلك القرب بحسب
قلة الوسائط وكثرة وجوه المناسبات من التقدس والنزاهة يوجب
قوة التسخير واليه اشار بقوله فمن كان من الله اقرب سخر من الله من
من الله ابعد كخواص الملك المقرب منه اي من الله بقلة الوسائط وكثرة وجوه
المناسبات يسخرون العبيد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبرز بنفسه
للمطر اذا نزل ويكشف راسه له حتى يصيب منه ويقول انه حديث عهد
بربه فانظر الى هذه المعرفة ما اجلها وما اعلاها واوضحها فقد سخر المطر
افضل البشر لقربه من ربه وكان اي المطر في نزوله من ربه عليه مثل الرسول
اي الملك الذي ينزل اليه بالوحي فدعاه اي المطر افضل البشر بالحال اي
بلسان الحال بذاته اي الى ذاته وتنفسه فبرز اليه ليصيب منه ما اتاه
من ربه من العطا والاسرار كالاشارة الى الحيوة والعلم والرزق وغير ذلك

فلولا ما حصلت له منه الفايدة الالهية لفظة ما موصولة وقوله الفايدة الالهية
بدل او عطف بيان للموصول او تميزه بما اصاب منه ما برز بنفسه اليه
فهذه اي دعوة المطر افضل البشر واتيانه بما اتاه من ربه رسالة ما جعل
الله تعالى منه كل شيء حي حيوة صورية طبيعية بصورته وحيوة معنوية
حقيقية بمعناه اعني العلم فافهم واما حكمة القائه في التابوت ورميه في
اليم فالتابوت بلسان الاشارة ناسوته اي صورته الانسانية واليم
ما حصل له من العلم بوساطة هذا الجسم مما اعطته القوة النظرية الفكرية و
القوى الحسية والخيالية التي لا يكون شيء منها من تلك القوى ولا من امثالها
لهذا النفس الانسانية الا بوجود هذا الجسم العنصري فلما حصلت النفس
في هذا الجسم وامرت بالتصرف فيه وتدبيره جعل الله لها هذه القوى الات
يتوصل بها الى ما اراده منها اي من النفس في تدبير هذا التابوت الذي فيه
سكينة الرب لان السكينة والعلم يزداد به الايمان ويسكن به النفس
الى ربها وتطمئن لا يحصل الا فيه فرمي به في اليم ليحصل بهذه القوى على فنون
العلم فاعلم بذلك اي اعلم الله سبحانه موسى لما فهم بلسان الاشارة عن
القائه في التابوت ورميه في اليم انه اي الجسم وان كان الروح المدبر له
هو الملك فانه لا يدبره الا به فاصحبه هذه القوى الكاينة في هذا الناسوت
الذي عبر عنه بالتابوت في باب الاشارة الالهية والحكم الربانية كذلك
تدبير الحق العالم ما دبره الا به او بصورته فما دبره اي فالذي دبره به كتوقف
الولد على ايجاد الوالد وكتوقف المسببات على اسبابها كتوقف السرير

على النجار والخشب وتخيل صورته وغايته ولكنه مع ذلك يحتاج الى عدم المانع
ووجود المقتضي وهو المعبر عنه بالشرط وكتوقف المشروطات على شروطها
كما عرفت مثالها وكتوقف المعلولات على عللها التامة كتوقف وجود
النهار على طلوع الشمس وكتوقف المدلولات على دلائلها وكتوقف المحققات
بصيغة اسم المفعول اي الاشخاص على حقايقها النوعية التي هي عينها
خارجا وعقلا ظاهرا وباطنا وكل ذلك من العالم وهو اي جعل العالم موقوفا
بعضه على بعض تدبير الحق فيه فما دبره اي العالم الا به اي بالعالم واما قولنا
او بصورته اعني بصورة العالم فاعني به الاسماء الحسنى والصفات العلى التي
يسمى الحق بها باسم حسن واتصف بما يصفه عليا فما وصل الينا اسم تسمى به
الا وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه في العالم ومن البين ان الاسم صورة لمعناه
وروحه فاذا كان معناه وروحه مما في العالم يكون هو صورة ما في العالم فما
دبر العالم اذا دبره باسمائه الحسنى ايضا الا بصورة العالم وكان الاسماء
الحسنى والصفات العلى صورة العالم كذلك هي صورة الحضرة الالهية ولذلك
قال ان الله خلق آدم الذي هو البرنامج معرب برنامه وفي بعض النسخ هو البرنامج
برنامج معرب برنامه وعلى التقديرين هو العنوان الجامع لما في صحيفة
الكتاب من السلام والاوصاف والاحكام فان آدم ايضا هو الجامع
لنعوت الحضرة الالهية التي هي الذات والصفات والافعال ان الله
خلق آدم على صورته وليست صورته سوى الحضرة الالهية فاوجد في
هذا المختصر الشريف الذي هو الانسان الكامل جميع الاسماء الالهية وحقايق

ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل بعضها عن بعض وانما قال وحقايق ما خرج
عنه في العالم الكبير لان جميع ما في العالم ليست موجودة في الانسان بحسب
صورها بل بحسب حقايقها التي هي بها هي وجعله باعتبار تلك الجمعية روحا للعالم
بان صير ذلك الكثير شخصا واحدا يصير الروح الاعضاء المتكثرة جسدا واحدا
فسخر له العلو والسفل لكمال الصورة وجامعيتها الصور الالهية والكونية
فكما انه ليس شيء من العالم الا وهو يسبح الله بحمده مما يعطيه حقيقة ذاته
والمسبح مسخر لمن يسبحه كذلك ليس شيء من العالم الا وهو مسخر لهذا
الانسان لما يعطيه حقيقة صورته فقال وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا
منه فكل ما في العالم تحت تسخير الانسان علم ذلك من علمه وهو الانسان الكامل
اذ هو الذي يعلمه بالكشف والوجدان وجهل ذلك من جهله وهو الانسان
الحيوان فكانت صورة القاء موسى في التابوت والقاء التابوت في
اليم صورة هلاك في الظاهر وفي الباطن كانت نجاة له من القتل فحيي موسى
بالالقاء في اليم كما يحيى النفوس بالعلم من موت الجهل كما قال او من كان ميتا
يعني بالجهل فاحييناه يعني بالعلم وجعلنا له نورا يمشي به في الناس وهو الهدى
كمن مثله في الظلمات وهي الضلال ليس بخارج منها اي لا يهتدي ابدا واما
لا يهتدي ابدا فان الامر اي امر الضلال في نفسه لا غاية له يتوقف عندها
فينجو الضال الحايرون من ضلالة الجهالة فالهدى ان يهتدي الانسان
الى الحيرة المحمودة الحاصلة من شهود وجوه التجليات المتكثرة المحيرة للعقول
والاوهام وظهور الانوار الحقيقية العاجزة عن ادراكها البصاير والافهام

الامر جزء و

وذلك عين الهداية ولذلك قال صلى الله عليه وسلم رب زدني تحيرا اي هداية
وعلما فيعلم ان الحيرة فيها قلق وحركة والحركة فيها حيوة فلا سكون فيها
اي في الحيرة لما فيها من الحركة المنافية للسكون واذ لا سكون فلا موت
فان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وكما ان الحركة فيها حيوة فكذلك
فيها وجود فلا عدم لانهما لا يجتمعان في محل واحد والحاصل ان العلم يعطي
الهداية والهداية تعطي الحيرة والحيرة توجب الحركة والحركة فيها الحيوة والوجود
فلا موت فيها ولا عدم فيعطي العلم البقاء الابدي وكذلك في الماء اي كما ان
العلم الحاصل في الماء الذي به حيوة الارض كما يدل عليه قوله تعالى وترى الارض
هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج
وحركتها اي حركة الارض اللازمة لحيوتها ما يدل عليه قوله فاهتزت وحملها
الذي اعطاء انزال الماء عليها انزال النطفة على المرأة ما يدل عليه قوله و
ربت اي ازدادت وولادتها بعد حملها ما يدل عليه قوله وانبتت من
كل زوج بهيج اي انها يعني الارض ما ولدت الا من يشبهها اي كان طبيعيا
مثلها فالزوج عبارة عن الولد فانه زوج والده بحسب المماثلة الطبيعية فكانت
الزوجية التي هي الشفعية حاصلة لها اي للارض بما تولد منها فظهر عنها
كذلك وجود الحق الذي هو احدي العين كالارض الهامدة كانت الكثرة
له وتعدد الاسماء آية كذا وكذا بما ظهر عنه من العالم ظهور ما انبتت الارض
من كل زوج بهيج فان العالم هو الذي يطلب بنشأته العامة للتوالد كلما حكمه
الاسماء الالهية التي هي كالازواج النابتة من الارض لكنها قابليتها فثبت بالبقاء

المسقوطة بثلث نقاط كذا في النسخة المقروءة عليه رضي الله عنه وصحح بعض
الشارحين بالنون اي ثبت به اي بالعالم وبخالقه احدية الكثرة الاسمائية
وقد كان احدي العين من حيث ذاته كالجوهر الهيولاني الذي هو احدي
العين من حيث ذاته كثير بالصور الظاهرة فيه التي هو حامل لها بذاته كذلك
الحق سبحانه احدي العين من حيث ذاته كثير بما ظهر منه من صور التجلي
التي هي الاسماء والصفات فكان الحق سبحانه مجلى صورة العالم ومرآتها
فظهرت فيه كثرة صورها المشهودة مع الاحدية المعقولة فانظر ما احسن هذا
التعليم الالهي الذي خص بالاطلاع عليه من شاء من عباده وذلك بلسان
الاشارة حيث اشار بالاحوال الثابتة للارض والطارية لها بعد انزال
الماء عليها الى احدية عينه تعالى في حد ذاته واحدية كثرته الثابتة له من
حيث ظهور كثرة صور العالم عنه ولما وجده الفرعون في اليم عند الشجر
سماه فرعون موسى والمو هو الماء بالقبطية والسا هو الشجر فسماه بما وجده
عنده فان التابوت وقف عند الشجر في اليم فاراد قتله فقالت امرأته
وكانت منطقة بالنطق الالهي الظاهر فيها من غير تعمد واختيار ولهذا كانت
صادقة فيما قالت لفرعون اذ كان الله خلقها للكمال كما قال عليه السلام عنها
حين شهد لها ولمريم بنت عمران بالكمال الذي هو للذكران قال صلى الله عليه
وسلم كملت من النساء اربع مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون وخديجة
وفاطمة فقالت لفرعون في حق موسى انه قرة عين لي ولك فيه قرت عينها
بالكمال الذي حصل لها كما قلنا وكان قرة عين لفرعون بالايمان الذي اعطاه

الله عند الغرق فقبضه الله طاهرا مطهرا ليس فيه شيء من الخبث لانه قبضه
عند ايمانه قبل ان يكتسب شيئا من الاثام والاسلام يجب ما قبله كما قال
صلى الله عليه وسلم ان الاسلام يجب ما قبله والتوبة تجب ما قبلها اي
يقطعان ويمحوان ما كان قبلهما من الكفر والمعاصي والذنوب وجعله
آية على عنايته سبحانه لمن شاء من عباده كما قال تعالى فاليوم ننجيك
ببدنك لتكون لمن خلفك آية حتى لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون
وفي حصر اليأس في الكافرين دلالة على عدم دخول فرعون فيهم فانه ما يئس
من رحمة الله فلو كان ممن ييأس من رحمة الله ما بادر الى الايمان ثم انه
قد رسخ في نفوس العامة شقاوة فرعون وكفره ورد قوله انا ربكم الاعلى
بما ثبت عنه قبل الغرق من المعاداة لموسى عليه السلام وبما قال انا ربكم
الاعلى وبقوله ما علمت لكم من اله غيري وبغيره من اقواله وافعاله السيئة
اذ ذاك ولكن القرآن اصدق شاهد بايمانه عند الغرق قبل ان يعرض
ويظهر له مكان الدار الاخرة عليه بعد تعطيل قواه الحسية فان ذلك هو
الذي لا يعتبر شرعا بل حال تمكنه من النطق بالايمان وعلمه ان النجاة في ذلك فقال
آمنت بالذي آمنت به بنو اسرائيل وانا من المسلمين وهذا اخبار صحيح لا يدخله
النسخ ولا نص على عدم قبول ايمانه بهذا فان الايات التي يستدل بها اهل
الظاهر على عدم قبول ايمانه قابلة للتأويل على وجه لا ينافي قبول ايمانه كما
اولها بعض الشارحين ثم ان هذا الكلام لما كان مما يعزو به الشيخ رضي الله عنه
بين ائمة الاسلام مع رسوخ اعتقاد كفر فرعون وعناده في النفوس شنع عليه

القاصرون وبالغوا في انكاره فلا حاجة الى تلك المبالغة فانه لا مبالغة لرضي الله عنه
في ذلك كما يقول في آخر هذا النص هذا هو الظاهر الذي ورد به القرآن
ثم انا نقول بعد ذلك الامر فيه الى الله لما استقر في نفوس عامة الخلق من
شقائه وما لهم نص في ذلك يستندون اليه وكان موسى عليه السلام كما
قالت امرأة فرعون فيه انه قرة عين لي ولك عسى ان ينفعنا وكذلك وقع
فان الله نفعهما به عليه السلام وان كانا ما شعرا بانه هو النبي الذي يكون
على يديه هلاك ملك فرعون ولما عصمه الله من فرعون اصبح فؤاد ام موسى
فارغا من الهم الذي كان قد اصابها ثم ان من جملة الاختصاصات والنعم
التي كانت في حق موسى وامه ان الله حرم عليه المراضع حتى اقبل على ثدي امه
فارضعته لتكمل الله سرورها به كذلك اي كما حرم الله عليه المراضع حتى اقبل
على ثدي امه كذلك حرم عليه الشرائع التي نسخت بشريعته عليه حتى اقبل على الاصل
الذي منه جاء كما قال تعالى لكل جعلنا منكم شرعة اي طريقا ومنهاجا فسر الشرعة
بالطريق والمنهاج ايضا هو الطريق لكن عند الوقف يصير منها جا فيشبه الكلمة
احدهما منها والاخرى جا فيمكن ان يفهم منه من يفهم لسان الاشارة للمعنى
الذي ذكره وفهم هذا المعنى لا يتوقف على قراءة بعض القراء جاء بالمد ولهذا
قال اي من تلك الطريقة جاء وكان هذا القول اشارة الى الاصل الذي منه جاء
الى هذا العالم وليس الا الحق فهو اي الاصل الذي منه جاء هو غذاؤه اي ما يتغذى
منه كما ان فرع الشجر لا يتغذى الا من اصله ولما اشار الى ان شريعته نسخت
الشرائع الاخر وذلك النسخ لا يكون الا بتحليل ما كان حراما او بتحريم ما كان حلالا

اشار اليه بقوله فما كان حراما في شرع يكون حلالا في شرع آخر وبالعكس يعني في
الصورة اعني قولي يكون حلالا يعني حين حكم ان ما كان حراما يكون بعينه
حلالا انما هو في الصورة ولكن في نفس الامر ما هو اي ليس الذي هو حلال آخر
عين ما مضى وكان حراما لان الامر اي امر الوجود خلق جديد ولا تكرار في
التجلي الوجودي مع الآنات فكيف مع الدهور والاعوام فليس احدهما عين الآخر
بل مثله ولهذا اي لان الامر خلق جديد نبهناك على ان الاتحاد بينهما انما هو
بحسب الصورة لا بحسب نفس الامر فكنى الله سبحانه عن هذا اي من عدم تغذية
الابن اصله في حق موسى بتحريم المراضع فانه على الحقيقة من ارضعته وان لم
تلده لابن ولدته ولم ترضعه وهذا بحسب الغرض والتقدير لانه ما ارضعته
الام ولادته وانما قلنا ام الولد من ارضعته لابن ولدته فان ام الولادة
حملته على جهة الامانة فتكون فيها ويتغذى بدم طمثها من غير ارادة لها في ذلك
حتى لا يكون لها عليه امتنان فانه ما تغذى الا بما انه لو لم يتغذ به ولم يخرج
عنها ذلك الدم لاهلكها ولامرضها فللجنين المنة على امه بكونه تغذى بذلك
الدم فوقيها بنفسه من الضرر الذي كانت تجده لو امتسك ذلك الدم عندها
ولا يخرج ولا يتغذى به جنينها والمرضعة ليست كذلك فانها قصدت
بارضاعه حيوته وابقاءه فجعل الله ذلك لموسى في ام ولادته فلم يكن لامرأة عليه
فضل الا لام ولادته ليقر عينها بتربيته وتشاهد انتشاءه في حجرها ولا تحزن و
نجاه الله من غم التابوت اي من التابوت الى ظلمة الطبيعة والنجاة منها انما يكون
بالعلم ولذلك قال فخرق ظلمة الطبيعة بما اعطاه الله من العلم الالهي وان لم يخرج

اشارة

عنها

عنها فان الخلاص منها بالكلية لا يتيسر في هذه النشأة وفتنه فتونا اشارة الى قوله
وفتناه فتونا اي اختبره في مواطن كثيرة ليتحقق في نفسه صبره على ما ابتلاه الله
به فاول ما ابتلاه الله به قتله القبطي بما الهمه الله ووفقه له في سره متعلق الهمه
وان لم يعلم بذلك الالهام والتوفيق ولكن كان فيه علامة على ذلك وهو انه
لم يجد في نفسه اكتراثا يعني مبالاة بقتله مع كونه ما توقف حتى يأتيه امر ربه
بذلك الفعل يعني القتل كما هو مقتضى منصب النبوة فعدم مبالاته بقتله مع
عدم انتظاره الوحي علامة كونه ملهما به في السر والا ينبغي ان يعتريه وحشة
عظيمة من ذلك الفعل وانما قلنا انه عليه السلام كان ملهما في قتل القبطي لان
النبي معصوم الباطن اي باطنه معصوم عن ان يميل الى امر لم يكن مأمورا به
من عند ربه وان كان في السر من حيث لا يشعر حتى ينبأ اي يخبر بذلك اي
بان ذلك الامر مأمور به في السر ولهذا اي لكون النبي معصوم الباطن من حيث
لا يشعر حتى ينبأ اراه الخضر حين قصد تنبيهه على ما ذهل عنه من كونه ملهما
بقتل القبطي قتل الغلام فانكر عليه قتله ولم يتذكر قتله القبطي فقال له الخضر
ما فعلته عن امري ينبهه على مرتبته قبل ان ينبأ اي يخبر بانه كان في سره مأمورا
بقتل القبطي انه كان معصوم الحركة في قتله في نفس الامر وان لم يشعر بذلك
وقدم ذكر قتل الغلام لعظم شأنه والا فالمتقدم وجودا او ذكرا امر السفينة
واراه ايضا خرق السفينة التي ظاهرها اي ظاهر خرقها هلك وباطنها اي باطن
خرقها نجاة من يد الغاصب جعل له ذلك في مقابلة التابوت له الذي كان في
اليم مطبقا عليه فان ظاهره هلاك وباطنه نجاة وانما فعلت به امه ذلك خوفا

من يد الغاصب فرعون ان يذبحه صبرا وهي تنظر اليه فان هذه الصورة
هي اشد ما يكون تأثيرا في الام فقوله صبرا بالصاد المهملة والباء الموحدة
لانه العبارة المتعارفة في مثل هذا القتل لا بالضاد المعجمة والياء المنقوطة
من تحتها بنقطتين فانه تصحيف والذبح صبرا هو ان يحبس ذو روح لان يرمى
عليه ليقتله مع الوحي الذي الهمها الله به من حيث لا يشعر فوجدت في نفسها
انها ترضعه فاذا خافت عليه ألقته في اليم فان المثل عين لا ترى قلب لا
يفجع اي لا يوجع من الفجيعة المصيبة اذا اوجعته فلم يخف عليه خوف مشاهدة
عين ولا حزنت عليه حزن رؤية بصر وغلب على ظنها ان الله ربما رده اليها
لحسن ظنها به فعاشت بهذا الظن في نفسها والرجاء يقابل الخوف واليأس
فحين جاءه الرجاء انكسرت سورة الخوف واليأس وقالت حين الهمت
لذلك اي لقولها لعل هذا هو الرسول الذي يهلك فرعون والقبط على
يده فعاشت وسرت بهذا التوهم والظن بالنظر اليها اذ لم يكن عندها
يفيد العلم بذلك وهو اي ذلك التوهم والظن علم باعتبار انه متعلقه
حق مطابق للواقع متحقق في نفس الامر ثم انه لما وقع عليه اي على موسى
الطلب لاجل قتل القبطي خرج فارا خوفا من القتل في الظاهر وكان في
المعنى فرارا حبا في النجاة فان الحركة ابدا انما هي حبية ويحجب الناظر فيها
اي في الحركة عن الاسباب الحقيقية باسباب اخر غير حقيقية وليست
هذه الاسباب الغير الحقيقية تلك الاسباب الحقيقية وذلك لان الاصل
في الحركات حركة العالم من العدم الاضافي الذي هو الوجود العلمي الذي كان

العلم

العالم ساكنا اي ثابتا فيه الى الوجود العيني بل من مرتبة للوجود ثابتة
الى مرتبة اخرى له ظاهرة ولذلك يقال ان الامر اي امر الوجود حركة عن
سكون فكانت الحركة التي هي وجود العالم حركة حب وقد نبه رسول
الله صلى الله عليه وسلم على ذلك بقوله عن الله عز وجل كنت كنزا لم اعرف
فاحببت ان اعرف فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه اي في وجوده
العيني فحركته من العدم الى الوجود حركة حب الموجد لذلك اي لوجود
العالم اذ به يظهر كمالات ذاته وآثار اسمائه وصفاته ولان العالم ايضا
يحب شهود نفسه وجودا اي من حيث الوجود العيني كما شهدها ثبوتا
اي من حيث الثبوت العلمي فكانت بكل وجه حركته من العدم الثبوتي اي
العدم الذي ليس للعالم فيه الا الثبوت في العلم الى الوجود العيني حركة
حب من جانب الحق ومن جانبه اي جانب العالم فان الكمال محبوب لذاته
وهو لا يظهر الا بالوجود العيني ولما كان للقائل ان يقول كان علم الحق قبل وجود
العالم متعلقا بذاته وصفاته وكمالاته فما فائدة وجود العالم دفعه بقوله وعلمه
تعالى بنفسه من حيث هو غني عن العالمين هو حاصل له ازلا وابدا وما بقي
الا تمام مرتبة العلم بالعلم الحادث الذي يكون ظاهرا من هذه الاعيان
اعيان العالم اذا وجدت فيظهر صورة الكمال بالعلم المحدث والقديم فيكمل
مرتبة العلم بالوجهين وكذا غيره من الاسماء والصفات كالارادة والقدرة
وغيرهما وفي الفتوحات المكية وجود الممكنات كمال مراتب الوجود الذاتي
والرقاني والعلم الحادث الذي يظهر في الظاهر هو الآن والیه بقوله فتعلم

من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وكذلك لكمال مراتب الوجود فان الوجود
منه ازلي وغير ازلي وهو الحادث فالازلي وجود الحق لنفسه وغير الازلي
وجود الحق وظهوره بصور العالم الثابت في مرتبة العلم فيسمى ظهوره بصورة
العالم حدوثا لانه ظهر بعضه اي بعض العالم لبعضه بعد ما لم يكن ظاهرا له وظهر
لنفسه بصور العالم بعد ما لم يكن ظاهرا بها فكمل الوجود بانضمام الوجود الحادث
الى الوجود القديم فكانت حركة العالم من العلم الى العين حركة حبية منبعثة
من الحق او العالم للكمال اي لظهور الكمال الالهي او الكوني فافهم الاترى اي الحق
سبحانه كيف نفس عن الاسماء الالهية اي ازال عنها ما كانت تجده تلك
الاسماء من الكرب من عدم ظهور آثارها في عين مسمى العالم فكانت الراحة محبوبة له
كونه عند ظهور الاسماء بآثارها واندماجها في مرتبة البطون محبوبة له تعالى ولم
يوصل اليها الا بالوجود الصوري العيني الشهادي الاعلى والاسفل فثبت
ان الحركة مطلقا كانت للحب فما ثمة حركة في الكون الا وهي حبية فمن العلماء
من يعلم ذلك ومنهم من يحجبه السبب الاقرب لحكمه اي حكم السبب الاقرب
واستيلائه في الحال على النفس اي نفس المحجوب فكان الخوف لموسى مشهودا
بما وقع من قتل القبطي وتضمن الخوف حب النجاة من القتل ففر لما
لما خاف وفي المعنى ففر لما احب النجاة من فرعون وعمله به الباء متعلقة بعمله
والضمير راجع الى موسى او متعلقة بالنجاة والضمير للموصول فذكر موسى السبب
المشهود له في الوقت اي وقت قصد الفرار السبب الذي هو كصورة الجسم
للبشر من حيث انه هو المشهود اولا وحب النجاة مضمن فيه اي في السبب الاقرب

اعني الخوف تضمن الجسد للروح المدبر له والانبياء صلوات الرحمن عليهم
لهم لسان الظاهر بهم الخواص والعوام به يتكلمون لعموم الخطاب اي
لعموم خطابهم كل من ارسلوا اليهم فينبغي ان يكون خطابهم على وجه يفهمه
العامة واعتمادهم على فهم السامع الذي فيهم يخرجه ما سمع الكلام الملقى الى
العامة الحقايق بضرب من الاشارات الخفية التي لا يفهمها العامة فلا
يعتبر الرسل في خطاباتهم الا العامة لعلمهم بمرتبة اهل الفهم فاكتفوا في مخاطبتهم
باشارات غامضة وتنبيهات خفية منطوية تحت ما القوا الى العامة
كما نبه صلى الله عليه وسلم على هذه المرتبة في العطايا وقسمتها فقال اني لاعطي
الرجل وغيره احب الي منه مخافة ان يكبه اي يلقي الله ذلك الرجل على وجهه
في النار كونه اعط فاعتبر رسول الله صلى الله عليه وسلم في قسمة العطايا الضعيف
العقل والنظر الذي غلب عليه الطمع والطبع اما بفتح الباء اي الرين اشارة الى
قوله طبع على قلوبهم كما قال بل ران على قلوبهم او بسكونها وبه قيد النسخ المقروة
عليه رضي الله عنه اي غلب عليه هوى الطبع فهو يحكم لا بحكم الشرع قالوا الكلف
تسلط الشرع على الطبع فكما اعتبر الرسول صلى الله عليه وسلم الضعيف العقل
في العطايا فكذا ما جاءوا اي الانبياء به من العلوم جاءوا به وعليه خلعة
ادنى الفهوم اي خلعة يصل ادنى الفهوم الى ما تحتها في اول مرتبة ليقف من
لا غوص له عند الخلعة فيقول ما احسن هذه الخلعة ويراها غاية الدرجة
هذا مثال لعلماء الظاهر وما اشار الى علماء الباطن بقوله ويقول صاحب الفهم الدقيق
الغايص على درر الحكم عند الخوض في بحور معانيه بما استوجب هذا اي بوجب

استحقاقه هذا القول منه الخلعة من الملك هذا مقول القول فينظر بعد
هذا القول في قدر الخلعة ومرتبتها بين الخلع في الفصاحة والبلاغة وغيرهما
وصنفها من الثياب اعربية هي ام سريانية او غيرهما فيعلم منها قدر من خلعت
عليه من الحقايق والدقايق فيعثر على علم لم يحصل لغيره ممن لا علم له بمثل هذا
الذي ذكر من قدر الخلعة وصنفها وقدر من خلعت عليه ولما علمت الانبياء
والرسل والورثة ان في العالم وفي امتهم من هو بهذه المثابة اي الفهم عمدوا
في العبارة عن مقاصدهم الى اللسان الظاهر الذي يقع فيه اشتراك الخاص والعام
فيفهم منه الخاص ما فهم العامة منه وزيادة مما صح له به اسم انه خاص فيتميز به عن
العامي فاكتفى المبلغون العلوم بهذا القدر من الايماء والاشارة في حق
الخواص فهذا حكمة قوله ففررت منكم لما خفتكم حيث عبر عن سبب فراره
وحركته بالخوف الذي هو السبب الاقرب المشاهد للعامة ولم يقل ففررت
منكم حبا في السلامة والعافية فجاء الى مدين فوجد الجاريتين فسقى لهما من غير
اجر ثم تولى الى الظل الالهي فقال رب اني لما انزلت الي من خير فقير فجعل عين
عمله السقي منصوب على انه مفعول لجعل لانه مصدر وقيل مجرور على انه بدل
من عمله وعطف بيان عين الخير الذي انزل الله اليه ووصف نفسه بالفقر
الى الله في الخير الذي عنده لا الى ما انزل اليه ولهذا قال لما انزلت ولم يقل الى
ما انزلت فاراه الخضر اقامة الجدار من غير اجر فعتبه موسى على ذلك بقوله لو
شئت لاتخذت عليه اجرا فذكره الخضر بسقايته من غير اجر الى غير ذلك مما لم يذكر
في هذا الكتاب بل في القرآن روي عن الشيخ رضي الله عنه انه اجتمع بابي العباس

الخضر صلوات الله عليه فقال له كنت قد اعددت لموسى بن عمران الف مسئلة
مما جرى عليه من اول ما ولد الى زمان اجتماعه فلم يصبر على ثلث مسائل وكان ما
اعده الخضر لموسى عليهما السلام كثيرا حتى تمنى رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان يسكت موسى عليه السلام ولا يعترض حتى يقص الله تعالى عليه اي
على الرسول صلى الله عليه وسلم من امرهما فيعلم صلى الله عليه وسلم بذلك ما وفق
اليه موسى عليه السلام من الاعمال من غير علم منه واختيار اذ لو كان عن علم
فيما صدر منه من الاعمال ما انكر مثل ذلك على الخضر الذي قد شهد الله له عنده
بالعلم حيث قال وعلمناه من لدنا علما وزكاه وعدله حيث قال وآتيناه رحمة
من عندنا ومع هذا اغفل موسى عن تزكية الله ومما شرطه الخضر عليه في اتباعه
حيث قال فان اتبعتني فلا تسئلني عن شيء حتى احدث لك منه ذكرا وانما
غفل موسى عما غفل رحمة بنا اذا انسينا امر الله فانه لما نسي تزكية الله ولم يؤاخذ
بذلك علمنا انه لا يؤاخذ احدا بالنسيان فكان ذلك رحمة بنا ولو كان موسى
عالما بذلك لما قال له الخضر ما لم تحط به خبرا اي انا على علم لم يحصل لك عن ذوق
فان الخبر هو العلم الحاصل من الذوق كما انت على علم لا اعلمه انا فانصف الخضر
عليه السلام من نفسه واما حكمة فراقه مع ان مواصلتهما فايدة لهما ولكل
من سمع قصتهما من العالمين فلان الرسول يقول الله فيه اي في شأنه و
ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فوقفت العلماء بالله الذين يعرفون
قدر الرسالة والرسول عند هذا القول وقد علم الخضر ان موسى رسول
فاخذ يرقب ما يكون منه ليوفي الادب حقه مع الرسول فقال موسى له ان سألتك

عن شيء بعد ها فلا تصاحبني فيها • عن صحبته فلما وقعت منه الثالثة قال
هذا فراق بيني وبينك ولم يقل له موسى لا تفعل ولا طلب صحبته لعلمه اي علم
موسى بقدر الرتبة التي هو اي موسى فيها وهي الرسالة التي انطقته بالنهي
عن ان يصحبه فسكت موسى عنها وجاء الخضر اياه • بالفراق فوقع الفراق
فانظر الى كمال هذين الرجلين في العلم وتوفية الادب الالهي حقها فان توفية
كل منهما حق الادب بالنسبة الى الاخر كان لله ومن الله فكان ادبهما الهيا
والى انصاف الخضر فيما اعترف به عند موسى حيث قال له انا على علم علمنيه الله
لا تعلمه انت وانت على علم علمكه الله لا اعلمه انا فكان هذا الاعلام من الخضر لموسى
دواء لما جرحه به في قوله وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا مع علمه بعلو مرتبته بالرسالة
وليست تلك المرتبة للخضر وظهر مثل ذلك الانصاف الذي ظهر من الخضر من محمد
صلى الله عليه وسلم في شأن الامة المحمدية في حديث ابار النخل فقال عليه السلام
لاصحابه انتم اعلم بمصالح دنياكم فاعترف باعلميتهم في المصالح الجزئية ولا شك
ان العلم بالشيء مطلقا جزئيا كان او كليا خير من الجهل به ولهذا مدح الله نفسه
بانه بكل شيء عليم فقد اعترف صلى الله عليه وسلم لاصحابه بانهم اعلم بمصالح الدنيا
منه لكونه لا خبرة له بذلك فانه علم ذوق وتجربة ولما يتفرغ عليه السلام لعلم
ذلك بل كان يشتغل بالاهم فالاهم مما ظهر له من امر الرسالة فقد نبهتك
على ادب عظيم تنتفع به ان استعملت نفسك فيه وتادبت بين يدي عباد الله
بالانصاف وعدم الظهور بالدعوى والانانية وقوله فوهب لي ربي حكما
يريد الخلافة وجعلني من المرسلين يريد الرسالة فما كل رسول خليفة فالخليفة

صاحب السيف والعزل والولاية بالظهور والغلبة والرسول ليس كذلك انما
عليه البلاغ لما ارسل به لا غير كما قال تعالى ما على الرسول الا البلاغ فان قاتل
عليه اي على ما ارسل به وحماه بالسيف فذلك الخليفة الرسول فكما انه ما كل نبي
رسولا كذلك ما كل رسول خليفة اي ما اعطي الملك ولا التحكم فيه ولما اظهر موسى
عليه السلام مع فرعون ما كان عليه من امر الرسالة والخلافة اقتضى الوقت
ان يظهر فرعون ايضا ما كان عليه من الكمال كما اشار اليه رضي الله عنه بقوله
واما حكمة سؤال فرعون عن الماهية الالهية مع تنزهها عنها اذا اريد بها الماهية
المركبة من الجنس والفصل فلم يكن ناشيا عن جهل من فرعون بتنزهه تعالى
عن التركيب من الجنس والفصل وانما كان ناشيا عن قصد اختبار حتى
يرى جوابه مع دعواه الرسالة عن ربه وقد علم فرعون مرتبة المرسلين في
العلم بالله على ما هو المطابق للواقع فيستدل بجوابه على صدق دعواه الرسالة
وسال سؤال ايهام يحتمل وجهين احدهما ان يسال بما في قوله وما رب العالمين
عن تمام حده المشتمل على الجنس والفصل كما كان في مصطلحاتهم المعهود عندهم
وثانيهما ان يسال به عن حقيقته التي هو عليها في نفسه وفي النسخة المقروءة على
الشيخ رضي الله عنه سؤال ايهام بنقطتين تحته اي سؤال الايهام خلاف مقصود
السائل فانه قصد به السؤال عن حقيقته تعالى على ما هو عليه في حد ذاته
لا عن الحد المشتمل على الجنس والفصل لكنه يوهم وكان ذلك الايهام او الايام
في السؤال من اجل الحاضرين من اصحاب موسى واصحاب فرعون حتى
يعرفهم ان جوابه غير مطابق لسؤاله فهو اعلم منه من حيث لا يشعرون على

هو في نفسه في سؤاله من احتمال الوجهين بل كانوا يحملونه على ما هو المتعارف
عندهم فاذا اجابه جواب العلماء بالامر اظهر فرعون بعدما عرف صدق
دعواه في رسالته ابقاء لمنصبه ان موسى ما اجابه على طبق سؤاله فيتبين
عند الحاضرين لقصور فهمهم عن ادراك ما هو المقصود من السؤال ومطابقة
الجواب له ان فرعون اعلم من موسى ولهذا قال له في الجواب ما ينبغي ان
يجاب به وهو في الظاهر اي في ظاهرها كان معنا والامر غير جواب
منطبق على ما سئل عنه وقد علم فرعون انه لا يجيبه الا بذلك ويبهم من
ذلك بعينه برسالته باطنا وان لم يكن معترفا بها ظاهرا فقال لاصحابه ان رسولكم
الذي ارسل اليكم على زعمه لمجنون اي مستور عنه علم ما سألته عنه اذ لا يتصور
ان يعلم على البناء للمفعول اي لا يتصور ان يعلم الحق بحقيقته اصلا او
على البناء للفاعل اي لا يتصور ان يعلم رسولكم الذي ارسل اليكم حقيقة
الحق اصلا فالسؤال صحيح فان السؤال عن الماهية سؤال عن حقيقة المطلوب
ولا بد ان يكون المطلوب على حقيقة في نفسه واما الذين جعلوا الحدود مركبة
من جنس وفصل فذلك في كل ما يقع فيه الاشتراك في الجنس يحتاج الى
الفصل المميز ومن لا جنس له ولا فصل لا يلزم ان لا يكون على حقيقة في نفسه
لا يكون تلك الحقيقة لغيره فالسؤال صحيح على مذهب اهل الحق والعلم الصحيح
والعقل السليم والجواب عنه لا يكون الا بما اجاب به موسى فان تعريف
البسائط لا يكون الا بلوازمها البينة وهنا اي في هذا السؤال والجواب
سر مستور عن نظر العقل كبير جليل القدر فانه حقيقة مسئلة التوحيد في

مجيبا هو ان رب العالمين عين العالم والعالم عينه فانه اي موسى اجاب
بالفعل اي بفعل الربوبية التي ليست الا ظهور الرب بصورة المربوب
لمن سال عن الحد الذاتي فجعل الحد الذاتي عين اضافته اي اضافة الحق
مجراها بالرب يعني جعله عين الرب المضاف الى ما ظهر الحق به من صور
العالم فيكون الظاهر هو الحق وصور العالم مظهرا ومرآة له او عين اضافته
الى ما ظهر فيه اي في الحق من صور العالم فيكون الظاهر صور العالم والوجود
الحق مظهرا ومرآة لها فكانه اي موسى قال له اي لفرعون في جواب قوله
ما رب العالمين قال تاكيد لقال الاول رب العالمين هو الذي يظهر فيه صور
العالمين من علو وهو السماء اي سماء الروحانيات المجردة العالية
والارض اي ارض الجسمانيات المادية السافلة وما بينهما اي البرزخ
الجامع بينهما وهو عالم المثال المطلق والمقيد ان كنتم موقنين اي اصحاب
ايقان شهودي ولا يتقيد في هذا الشهود فان الصور لا يتقيد المرآة
فان المرآة يسعها وغيرها او يظهر هو اي الحق بها وفيها ولا بد من
تقيد فان الحق لا يظهر في مرائي الصور الكونية الا بقدرها وحسب استعدادها
فالاية باعتبار هذا المعنى من قبيل الجواب الكامل فلله الامر قوله او يظهر هو
بها عن قوله ان كنتم موقنين ولما سمع فرعون هذا الجواب قال لمن حوله
الا تستمعون فنبههم للسماع كلامه فلذلك عدل الى مخاطبتهم بما هو داء موذي
الاول وقال ربكم ورب آبائكم الاولين فان اشار اليه بابائهم الاولين كما انه
خالق وجودهم من السموات والارض وما بينهما فزحم هذا الخطاب

الی ذلک الجواب ولهذا اوله الشیخ رضی الله عنه عن البین وقال فلما
قال فرعون لاصحابه انه لمجنون کما قلنا فی معنی کونه مجنونا ای مستورا
عنه علم ما سئل عنه زاد فی البیان موسی لیعلم فرعون رتبته فی العلم
الالهی لعلمه بان فرعون یعلم ذلک ای العلم الالهی فقال رب المشرق والمغرب
فجاء بما یظهر وهو المشرق فانه موضع ظهور النیرات فنبه به علی کل ما ظهر
من عالم الشهادة وهو الاسم الظاهر وبما یستر وفی النسخ المقروة علیه
رضی الله عنه وبما یستر من الثلاثی علی صیغة المجهول وهو المغرب فانه
موضع استتار النیرات فنبه به علی کل ما بطن من عالم الغیب وهو الاسم
الباطن والی هذین الاسمین اشار بقوله وهو ای ما یظهر وما یستر الاسم
الظاهر والاسم الباطن المذکوران فی قوله تعالی هو الاول والاخر والظاهر
والباطن ورب ما بینهما ای بین المشرق والمغرب وهو ای ما ید ل علی
ما بین الظاهر والباطن فی الایة المذکورة قوله وهو بکل شیء علیم فان الشیء شامل
لما بین الظاهر والباطن ایضا کما هو شیء ولم قال ان کنتم تعقلون ای
ان کنتم اصحاب تقیید فان للعقل التقیید وفی النسخ المقروة فان
العقل یقید فالجواب الاول جواب الموقنین وهم اهل الکشف والوجود
فقال له ان کنتم موقنین ای اهل کشف ووجود فقد اعلمتکم بما تیقنتموه
فی شهودکم ووجودکم فان لم یکونوا من هذا الصنف فقد اجبتکم
فی الجواب الثانی ان کنتم اهل عقل وتقیید وحصرتم الحق فیما یعطیه ادلة
عقولکم والسر فی ان الکشف والوجود یعطی الاطلاق والعقل التقیید

ان صاحب الکشف یعرف الحق اولا علی ما هو علیه من التقدس والاطلاق
ویتنزل من معرفته الی معرفة مظاهره المقیدة فهو یعرف الاشیاء بالحق
لا الحق بالاشیاء واما العقل فلا یعرف الحق الا بالاشیاء والاشیاء
مقیدات لا تعطی الا التقیید کما انک اذا لم تعرف زیدا ووصل الیک
کتابته فما تعرفه الا بکونه کاتبا فهذه المعرفة لا تعطی الا التقیید بخلاف ما اذا
عرفت زیدا اولا بما هو علیه فی نفس الامر فتنزل من معرفته الی معرفة کمالاته
فلا شک انک لا تقیده بالکتابة اذ کان هناک کمالات اخر فان قلت
کل من الایتین یحتمل الاطلاق والتقیید فلم حملتم الایة الاولی علی الاطلاق الذی
هو مقتضی الکشف والوجود والثانیة علی التقیید الذی هو مقتضی العقل
قلنا لئلا یلزم التکرار فی الجواب فانه لا یناسب الکمال الموسوی والقرینة
علی ذلک قوله ان کنتم موقنین وان کنتم تعقلون فظهر موسی بالوجهین الکشفی
والعقلی لیعلم فرعون فضله وصدقه فی ادعائه الرسالة وعلم موسی ان
فرعون علم ذلک او من شانه ان یعلم ذلک لکونه سال عن الماهیة فعلم
موسی ان سؤاله لیس علی اصطلاح القدماء فی السؤال بما فلذلک اجاب
بالوجهین الکشفی والعقلی فلو علم منه غیر ذلک لخطاه فی السؤال فان عکسه
المخطی علی الخطاء فی قوة الخطاء حاشاه من ذلک فعلم من تمکین موسی له
انه عالم بذلک فلما جعل موسی المسئول عنه یعنی رب العالمین عین العالم
بلسان التوحید وفرعون من العالم خاطبه فرعون بهذا اللسان والقوم
لا یشعرون فقال له لئن اتخذت الها غیری لاجعلنک من المسجونین والسین فی

فی السجن من حروف الزواید فلم یبق فیه من الحروف الاصلیة الا ما هو مادة
الجنون اعنی الجیم والنون وهو الستر وان لم یکن مضاعفا فان اعتبار
ذلک انما یکون فی لسان العبارة واما فی لسان الاشارة فیکفی فی الدلالة
علی المعنی المشار الیه بعض حروف اللفظ الدال علیه فلا یعتبر اللفظ والاشتقاق
فیه کمن فهم من سعتر بری اسع تر بری فوجد وجدا عظیما فلهذا قال فی بیان معناه
ای لاسترنک تحت ظهوری وغلبتی علیک فانک اجبت بما ایدتنی به وهو قولک
بان رب العالمین عین العالم وانا من العالم فاید فی هذا القول منک علی ان
اقول لک مثل هذا القول المشعر بظهوری علیک وسترک تحت ظهوری ولما
کان موسی ان یقول فی مقابلته کما ان قولی یویدک کذلک یویدنی فانه کما انک
من العالم الذی هو عین الحق کذلک انا ایضا منه فمن این ظهورک علی فدفعه
فرعون بقوله فان قلت یا موسی لی فقد جهلت یا فرعون بوعیدک ایای
بالسجن والستر والعین الظاهرة فیک وفی واحدة فکیف فرقت بینما
بظهورک علی واستتاری تحت ظهورک فیقول فرعون انما فرقت المراتب
المکثرة المتفرقة العین الواحدة ای ارتبا متکثرة متفرقة ما تفرقت العین
فی نفسها ولا انقسمت فی ذاتها ورتبتی الان التحکم فیک یا موسی والظهور
علیک بالفعل والتاثیر فیک بان اسجنک واسترک بحسب رتبتی وانا
انت بالعین وغیرک بالرتبة فلما فهم ذلک موسی منه اعطاه حقه فی کونه یقول
له لا تقدر علی ذلک اولا تقول فان حقه ان لا یقول له ذلک کیف والرتبة
یشهد له ای لفرعون بالقدرة علیه ای علی موسی واظهار الاثر فیه لان الحق

فی رتبة فرعون من الصورة الظاهرة لها التحکم علی الرتبة التی کان فیها
ظهور موسی فی ذلک المجلس لانی آخر الامر فقال موسی له ای لفرعون یظهر
له المانع من تعدیه علیه بالستر والسجن او لو جئتک بشیء مبین ای وتفعل
ذلک لو جئتک بآیة مظهرة لی علیک فلم یسع فرعون الا ان یقول فأت
به ان کنت من الصادقین حتی لا یظهر فرعون عند الضعفاء الرای
من قومه بعدم الانصاف فکانوا یرتابون فیه وهی الطائفة التی استخفها
فرعون فاطاعوه انهم کانوا قوما فاسقین ای خارجین عما یعطیه العقول
الصحیحة من انکار ما ادعاه فرعون انکارا باللسان الظاهر وصدقه فی غیرة
العقل فان له ای للعقل حدا یقف العقل عنده ای عند ذلک الحد اذا جاوزه
صاحب الکشف والیقین ولهذا ای لتفاوت مرتبتی العقل والکشف جاء
موسی فی الجواب بما یقبله الموقن المشاهد للاطلاق والعاقل القاید
بتقییده خاصة فالقی عصاه وهی صورة ما عصی به ای ملکه کونه وعناده عصی
بها فرعون موسی فی ابائه عن اجابة دعوته فاذا هی ثعبان ینبعث
عنه وینبع عیون علم وکشف من ثعبت الماء فانبعث ای تفجر فانفجر
مبین ولما کانت الحیوة الحقیقیة هی الحیوة العلمیة فسر الثعبان المبین بقوله
ای حیة ظاهرة فانقلبت العصا ثعبانا کما ینقلب المعصیة التی هی السیئة طاعة
ای حسنة کما قال تعالی یبدل الله سیاتهم حسنات یعنی فی الحکم فان الاعیان
انفسها لا تتبدل ولکن تنقلب احکامها فظهر الحکم هنا ای فی مادة انقلاب
العصا ثعبانا عینا متمیزة ای ظهور عین متمیزة الاحکام فی جوهر واحد

نى العصا حيث كان يتوكا عليه وهى الحية من حيث انها تحس منها الحس والحركة والثعبان الظاهر باعتبار التقامها امثالها من الحيات والعصى فالتقم امثاله من الحيات من كونها اى من حيث كونها حية والعصى من كونها عصا فظهرت حجة موسى على حجج فرعون الظاهرة فى صورة عصى وحيات وحبال فكانت للسحرة الحبال ولم يكن لموسى حبل والحبل التل الصغير وهو الممتد من الرمل المستطيل الذى به يهتدى به السارى الى بيته اى مقاديرهم بالنسبة الى قدر موسى بمنزلة الحبال اى التلال الصغيرة من الجبال الشامخة فلما رات السحرة ذلك علموا رتبة موسى وعلو قدره فى العلم وان الذى راوه ليس من مقدور البشر وان كان من مقدور البشر فلا يكون الا ممن تميز فى العلم المحقق عن التخيل والايهام فآمنوا برب العالمين ربما القول عند القوم كان محلا لادعاء فرعون انه ذلك فنسبوه بقولهم رب موسى وهارون اى الرب الذى يدعوا اليه موسى وهارون لعلمهم بان القوم يعلمون انه اى موسى مع اخيه هارون ما دعا لفرعون اى الى فرعون فلا اجالته ولما كان فرعون فى منصب التحكم صاحب الوقت وانه اى صاحب الوقت هو الخليفة بالسيف اى خليفة الدولة الظاهرة وان جار فى العرف الناموسى اى وان كان جايرا بموجب الحكم الشرعى ولذلك اى كونه خليفة بالسيف قال انا ربكم الاعلى اى وان كان الكل اربابا بنسبة فانا الاعلى منهم بما اعطيته فى الظاهر من التحكم فيكم ولما علمت السحرة صدقه فيما قاله لم ينكروه واقروا له بذلك فقالوا انما تقضى هذه الحيوة الدنيا

الصنى

المسنى امرنا على الغلبة بالسيف فاقض ما انت قاض فيه وحاكم عليه فى هذه النشأة فانه الجسمانية فالدولة التى هى الخلافة الصورية لك فصح قوله لهم انا ربكم الاعلى وان كان عين الحق فالصورة التى تعينت العين بها لفرعون فقطع الايدى والارجل وصلب بعين حق فى صورة باطل فانه من جملة ما تعينت به عين الحق صورة الباطل قال الشيخ ابو مدين قدس سره لا تنكر الباطل فى طوره فانه بعض ظهوراته وذلك القطع والصلب انما هو لنيل مراتب لا تنال الا بذلك الفعل اما من طرف فرعون فيظهر بحكمه وسلطنته لينقاد له الاخرون واما من طرف السحرة ليصلوا الى الدرجات العالية والمراتب الكمالية وانما لا تنال تلك المراتب له بذلك الفعل فان ذلك الفعل من قبيل الاسباب لما وان الاسباب لا سبيل الى تعطيلها لان الاعيان الثابتة المرتبط بعضها ببعض بالسببية والمسببية فى الثبوت العلمى اقتضتها فلا تظهر فى الوجود العينى الا بصورة ما هى عليه فى الثبوت العلمى فكل مسبب يكون مرتبطا بسبب فى الثبوت العلمى لا يتحقق فى الوجود العينى الا به اذ لا تبديل لكلمات الله وليست كلمات الله سوى اعيان الموجودات فينسب اليها القدم من حيث ثبوتها فى الحضرة العلمية وينسب اليها الحدوث من حيث وجودها فى المرتبة الوجودية وظهورها فيها كما تقول حدث اليوم عندنا انسان او ضيف ولا يلزم من حدوثه انه ما كان له وجود قبل هذا الحدوث لذلك قال تعالى فى كلامه العزيز اى فى شان اتيانه مع قدم كلامه ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون اى محدث اتيانه به وكذلك قوله تعالى وما ياتيهم من

ذكر من الرحمن محدث الا كانوا عنها معرضين والرحمن لا ياتى الا بالرحمة ومن اعرض عن الرحمة قبل العذاب الذى هو عدم الرحمة ثم انه لما ذكر الحكم والاسرار التى تضمنتها الايات الواردة فى شان موسى وفرعون اراد ان يبين ان مثل هذا الايمان اى ايمان فرعون وغيره ممن آمن عند الباس من غير ان يقع فى الغرغرة ويرى عذاب الاخرة وباسها نافع فى الاخرة وان لم يكن نافعا فى الدنيا فقال واما قوله تعالى فى سورة المؤمن فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا سنة الله التى قد خلت فى عباده وكذلك قوله مع الاستثناء فى سورة يونس فلولا كانت قرية آمنت يعنى رؤية العذاب فنفعها ايمانها الا قوم يونس فلم يدل ذلك المذكور من الايتين على انه اى ايمانهم عند الباس لا ينفعهم فى الاخرة وعدم هذه الدلالة انما هو بقوله اى بدليل قوله فى الاستثناء الا قوم يونس فانه لما استثناهم من عدم انتفاعهم بالايمان عند رؤية الباس بين انتفاعهم بالايمان عند رؤية الباس بقوله لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزى فى الحيوة الدنيا وعلم منه انتفاع المستثنى بالايمان عند رؤية الباس فى الحيوة الدنيا وعدم انتفاع المستثنى منهم به فى الحيوة الدنيا ولا يلزم من ذلك عدم انتفاعهم به فى الاخرة ولما كان عدم انتفاع المستثنى منهم بالايمان فى الحيوة الدنيا مقطوعا به بمقتضى الايتين بخلاف عدم انتفاعهم به فى الاخرة حملها الشيخ رضى الله عنه على ما هو مقطوع به فقال فاراد الحق ان ذلك اى الايمان عند رؤية الباس لا يرفع عنهم الاخذ فى الدنيا فلذلك اى لاجل انه لا يرفع العذاب فى الحيوة الدنيا اخذ فرعون مع وجود الايمان

من

منه هذا ان كان امره اى امر فرعون امر من تيقن بالانتقال من الدنيا الى الاخرة فى تلك الساعة وقرينة الحال تعطى انه ما كان على يقين من ذلك الانتقال لانه عاين المؤمنين يمشون فى الطريق اليبس الذى ظهر بضرب موسى بعصاه البحر فلم يتيقن فرعون بالهلاك اذا آمن بخلاف المحتضر اى حين آمن ايمانا متلبسا بمخالفة ايمان المحتضر فان ايمانه لم يكن على تيقن من الهلاك بخلاف المحتضر فانه على تيقن من الهلاك وانما آمن على هذه الصفة حتى لا يلحق به اى بالمحتضر فى عدم قبول ايمانه فآمن بالذى آمنت به بنو اسرائيل على التيقن بالنجاة فكان اى حصل الامر اى امر النجاة كما تيقن به لكن على غير الصورة التى اراد النجاة من العذاب الدنيا فنجاه الله من عذاب الاخرة فى نفسه اى روحه حين وفقه للايمان ونجى بدنه من الغرق ببدنه الى الساحل كما قال تعالى فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية لانه لو غاب بصورته بما قال قومه احتجب عن الابصار فارتقى الى السماء او غاب بنوع آخر على ما اعتقدوه بالالوهية فظهر بالصورة المعهودة ميتا ليعلم انه هو فعمته النجاة حسا من حيث بدنه ومعنى من حيث نفسه وروحه ومن حقت عليه كلمة العذاب الاخراوى لا يؤمن ولو جاءته كل آية كابى جهل فانه قال له تعالى لصاحبك يعنى محمدا صلى الله عليه وسلم ما انا بنادم عن مخالفتك فى هذه الحال ايضا حتى يروا العذاب الاليم اى يذوقوا العذاب الاخراوى فخرج فرعون من هذا الصنف هذا هو الظاهر الذى ورد به القرآن ثم انا نقول بعد ذلك والامر فيه موكول الى الله لما استقر فى نفوس عامة الخلق من شقاء

ومالم ينص في ذلك اي في شقاء يستند اليه في اثبات الشقاء د
واما الحكم فليس هذا موضع ذكره ثم ليعلم انه ما يقبض الله احدا
الا وهو مؤمن بما جاءت به الاخبار الالهية واعني بذلك من كان من
المحتضرين الذين حضرهم الموت وهم واثقون عليه حاضرون به ولهذا
يكره موت الفجاءة وقتل الغفلة بل الغفلة ههنا بجنب اللغة قتل الغيلة
بالغين المعجمة والياء المنقوط من تحت بنقطتين وكانه صحفه الناسخون
فاما موت الفجاءة فحده ان يخرج النفس الداخل ولا يدخل النفس الخارج فهذا
موت الفجاءة وهذا غير المحتضر وكذلك قتل الغفلة بضرب عنقه من ورائه
وهو لا يشعر فيقبض على ما كان عليه من ايمان او كفر ولذا قال عليه السلام ويحشر
على ما مات عليه كما انه يقبض على ما كان عليه والمحتضر لا يكون الا صاحب شهود
للملائكة واحوال الاخرة قبل موته فهو صاحب ايمان بما ثمه فلا يقبض الا على
ما كان عليه اي على ما هو عليه عند الموت لا في زمان سابق عليه لان كان
الواقع في عبارة الحديث النبوي حرف وجودي اي كلمة تدل على وجود خبرها
لاسمها وثبوته له لا تنحو بها الزمان اي لا يدل على الزمان كقوله تعالى
كان الله عليما حكيما وكان زيد قائما فان معناه ثبوت الخبر للاسم ووجوده
على الصفة المذكورة فلا يفهم منها الزمان الا بقرائن الاحوال كما اذا قال الشيخ
الهرم كنت شابا قويا هذا والظاهر من قواعد العلوم العربية انه نص في
الزمان حتى لا ينخلع عنه المعنى بدخول حرف الشرط مثل ان كان علمه وانخلاعه عنه
انما يكون بالقرينة على عكس ما ذكره ههنا وكان ههنا ميل الى ما اصطلح عليه اهل

الميزان لجعلهم اياها رابطة على انهم ايضا يسمونها رابطة زمانية فيفرق بين
الكافر المحتضر في الموت وبين الكافر المقتول غفلة او الميت فجاءة
كما قلنا في حد الفجاءة والفرق بينهما ظاهر لكن الكلام في انه هل ينفعه ايمانه
بما لم يعتقده قبل ذلك وان قبض عليه عند الموت فلم يجزم الشيخ رضي الله عنه
عن ذلك والحق انه لا ينفعه لقوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع
نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا واما حكم التجلي و
الكلام في صورة النار فلما كانت بغية موسى فتجلى له في مطلوبه ليقبل
عليه ولا يعرض عنه فانه لو تجلى له في غير صورة مطلوبه اعرض عنه لاجتماع
همه على مطلوب خاص غير ما تجلى فيه ولو اعرض لعاد عمله اي حكم عمله
فاعرض عنه الحق اي جازاه بالاعراض عنه جزاء وفاقا وهو مصطفى مقرب
اصطفيتك على الناس مقرب لقوله وقربناه نجيا فمن قربه انه تجلى له في مطلوبه
وهو لا يعلم اولا انه هو المطلوب الحقيقي في صورة المطلوب المجازي كنار
موسى يراها عين حاجته وهو الاله ولكن ليس يدريه وتذكير الضمير في وهو
الاله لتذكير الخبر وفي يدريه لانه راجع الى الاله اي ليس يعرف الاله المتجلي فيها
او الى النار باعتبار المذكور ونفعنا الله معشر الطالبين لجمعية الهمة على مطلوب
ينشق عن وجه جمال المطلوب الحق وجمال وجه المحبوب المطلق سـ

فص حكمة صمدية في كلمة خالدية الصمد الملجاء والمحتاج اليه ولما كان خالد
في قومه ملجأ لهم يصمدون اليه في المهمات ويقصدونه في الملمات جعلت
حكمته صمدية ونسبته الى كلمته وقصته انه في زمان الفترة بين نبينا صلى الله
عليه وسلم

وبين عيسى عليه السلام قريبا من مبعث النبي صلى الله عليه وسلم كان من قومه
يسكنون بلاد عدن فخرجت نار عظيمة من مغارة فاهلكت الزرع والضرع
فاستجار اليه قومه فاخذ خالد يضرب تلك النار بعصاه حتى رجعت
هاربة منه الى المغارة التي خرجت منها ثم قال لاولاده اني ادخل المغارة
خلف النار حتى اطفيها وامرهم ان يدعوه بعد ثلثة ايام تامة فانهم ان
نادوه قبل ثلثة ايام فهو يخرج ويموت وان صبروا ثلثة ايام يخرج سالما
فلما دخل صبروا يومين واستفزهم الشيطان فلم يصبروا تمام ثلثة ايام فظنوا
انه هلك فصاحوا فخرج عليه السلام من المغارة وعلى رأسه الم حصل من
صياحهم فقال ضيعتموني واضعتم قولي ووصيتي واخبرهم بموته وامرهم
ان يقبروه ويرقبوه اربعين يوما فانه ياتيهم قطيع من الغنم يقدمها حمار
ابتر مقطوع الذنب فاذا حاذى قبره ووقف فلينبشوا عليه قبره فانه يقوم
ويخبرهم باحوال البرزخ والقبر عن يقين ورؤية فانتظروا اربعين يوما
فاتاهم قطيع من الغنم يتقدمها حمار ابتر مقطوع الذنب فاذا حاذى
فناء القطيع ويتقدمه حمار ابتر فوقف حذاء قبره فهم مؤمنوا قومه
ان ينبشوا عليه فابى اولاده خوفا من العار لئلا يقال لهم اولاد المنبوش
نحلتهم الجاهلية على ذلك فضيعوا وصيته واضاعوه فلما بعث رسول
الله صلى الله عليه وسلم جاءته بنت خالد فالقى لها رداءه واجلسها عليه
وقال مرحبا بابنة نبي اضاعه قومه اما حكمة خالد بن سنان فانه اظهر
بدعواه النبوة البرزخية فانه ما ادعى الاخبار بما هنالك الا في البرزخ

الا بعد الموت فامر ان ينبش عليه فيسأل فيخبر ان الحكم في البرزخ على صورة الحياة
الدنيا في الالم واللذة والسعادة والشقاوة فيعلم بذلك صدق الرسل كلهم
فيما اخبروا به في حياتهم الدنيا من احوال البرزخ والاخرة فكان غرض خالد ايمان
العالم كله بما جاءت به الرسل ليكون رحمة للجميع اي جميع العالم فانه تشرف
بقرب نبوته من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وعلم خالد ان الله ارسله اي
محمدا صلى الله عليه وسلم رحمة للعالمين ولم يكن خالد برسول فاراد ان يحصل من
هذه الرحمة في الرسالة المحمدية على حظ وافر ولم يؤمر بالتبليغ قبل الموت
فاراد ان يحظى بذلك في البرزخ ليكون اقوى في العلم الذوقي الحاصل في
حق الخلق واحوالهم البرزخية فاضاعه قومه كما علمت ولم يصف النبي صلى
الله عليه وسلم قومه بانهم اضاعوا الا انه لم يكن رسولا مأمورا بالتبليغ حتى يلزم من
تضييع امره به ضياعهم ولو كان كذلك لكانوا هم الضائعين اولا وانما
وصفهم بانهم اضاعوا نبيهم باضاعة وصيته حيث لم يبلغوه مراده وكان عن
فهل بلغه الله اجر امنيته فلا شك ولا خلاف في ان له اجر الامنية وانما
الخلاف في اجر العمل المطلوب وانه هل يساوي التمني وتوقعه اي توقع العمل
المطلوب مع عدم وقوعه بالوجود اي مع وجود العمل المطلوب ام لا فمن قال
بالوجود متعلق بيساوي فان في الشرع ما يؤيد التساوي في مواضع
كثيرة كالآتي للصلوة في الجماعة فيفوته الجماعة فله اجر من حضر الجماعة وطلبه
انه ليس للآتي للصلوة بمجرد التمني بل مع السعي الى الجماعة وكالمتمني مع فقره ما هم عليه
اصحاب الثروة والمال من فعل الخيرات فله مثل اجورهم ولكن مثل اجورهم

فى بناتهم اى فى عملهم فانهم جمعوا بين العلم والنية ولم يبعض النبى صلى الله عليه وسلم
عليهما ولا على واحد منهما والظاهر انه لا تساوى بينهما فان النسبة بينهما نسبة
الكل الى الاجزاء ولذلك اى لعدم التساوى بينهما طلب خالد بن سنان الا
بلاغ ولو فى البرزخ حتى يصح له مقام الجمع بين الامرين تمنى العمل والاتيان به
يحصل على الاجرين اجر التمنى والعمل والله سبحانه اعلم واعلى واجل

فص حكمة فردية فى كلمة محمدية لا حاجة لنا ان نشتغل ببيان جهة توصيف
الحكمة المنسوبة الى كلمته صلى الله عليه وسلم بالفردية لان الشيخ رضى الله عنه
كفى مؤنة هذا الشغل عنا حيث قال انما كانت حكمة فردية لتفرده بالكلمة
لانه اكمل موجود فى هذا النوع الانسانى فان الكاملين فى هذا النوع هم الانبياء
صلوات الله عليهم اجمعين وكل منهم مظهر كلى وجميع الاسماء الكلية داخلة
تحت الاسم الله الذى هو مظهره فهو اكمل هؤلاء الكاملين ولهذا اى لكونه
اكمل النبيين بدئ به الامر اى امر النبوة وختم به بدئ به بحسب روحانيته
فكان نبيا وآدم بين الماء والطين اى بين الروح والجسد وقيل بين الصورة
العلمية التى هى عين الثابتة وبين صورته العنصرية ثم كان بنشأته العنصرية
خاتم النبيين ثم يشير رضى الله عنه الى وجه آخر فى توصيف حكمته صلى الله عليه
وسلم بالفردية فيقول واول الافراد اى الافراد العددية الثلثة فان
الواحد ليس عددا وما زاد على هذه الاولية اى على هذه الثلثة التى لها
الاولية من الافراد فانه ما زاد عليها فهو منتزع عنها فان الخمسة منتزعة عنها
باضافة جزئين منها الى نفسها والسبعة من الخمسة المنتزعة عنها باضافة جزئين

منها

منها الى نفسها والتسعة من الخمسة المنتزعة بضرب الثلثة فى نفسها وهكذا الى
لا نهاية لها وكذلك نبينا صلى الله عليه وسلم من حيث روحه وجسمه وحقيقته
الكلية الجامعة لها اول الافراد الوجودية وساير الافراد منتزعة عنها انتزاع
الكل اجزاء وتفاصيل وكان عليه السلام مع فرديته الاولية التى هى الثلثة
ادل دليل على ربه فانه اوتى جوامع الكلم التى هى امهات الحقايق الالهية والكونية
الجامعة لجزئياتها كما هى مسميات اسماء آدم اى الاسماء التى علمها آدم اى
اودعها فى الحقيقة النوعية الانسانية فهو اول دليل على ربه فان كل دليل
يكون غيره فهو جزء من اجزائه فاشبه صلى الله عليه وسلم الدليل فى دلالته وتثليثه
اما دلالته وتثليثه صلى الله عليه وسلم فقد عرفتهما واما الدليل فدلالته على مدلوله
واما تثليثه فباعتبار الاصغر والاكبر والحد الاوسط فهو صلى الله عليه وسلم فرد
فى نفسه تشبه فردا آخر فتقوى فيه معنى الفردية فلذلك وصف حكمته بالفردية
ولما شبهه صلى الله عليه وسلم بالدليل فرع على هذا التشبيه امرا آخر فقال والدليل
اى دليل كان فانما هو دليل لنفسه اى دلالته على مدلوله ذاتية لا تحتاج فيها
الى سواه فكذلك دلالته صلى الله عليه وسلم على ربه ذاتية لا احتياج له فيها الى
غيرها بخلاف ساير الموجودات فانه لا يخلو منها شئ من غير استمداد منه ثم فرع
رضى الله على فرديته صلى الله عليه وسلم امرا آخر فقال ولما كانت حقيقته تعطى
الفردية الاولى بما هو مثلث النشأة اى بسبب ان نشأته بحسب روحه
جسمه وحقيقته الجامعة ثلث لذلك قال فى باب المحبة التى هى اصل الوجود
حبب الى من دنياكم ثلث بما فيه من التثليث وغيرها اى من ذلك كان المحبة

هذه الامور الثلثة انما نشأت من نشأته الثلث لكن وجهه خاف علينا
ثم ذكر صلى الله عليه وسلم فى معرض بيان هذه الامور الثلثة النساء والطيب
وجعلت قرة عينه فى الصلوة فابتدأ بذكر النساء واخر الصلوة وذلك
لان المرأة جزء من الرجل فى اصل ظهور عينها ومعرفة الجزء الذى هو المرأة مقدمة
على معرفة الكل الذى هو الرجل من افراد الانسان ومعرفة الانسان بنفسه مقدمة
على معرفته بربه فان معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه لذلك قال عليه السلام
من عرف نفسه فقد عرف ربه فمعرفة المرأة مقدمة على معرفة ربه ومن البين
ان الصلوة مما يتفرع على معرفة الرب فلذلك قدمت النساء على الصلوة
فان شئت قلت بمنع المعرفة اى معرفة ربك بكنهه وحقيقة ذاته فى هذا الخبر
والعجز عن الوصول الى غايتها فانه سايغ فيه اى فى هذا الخبر وان شئت قلت
بثبوت المعرفة اى معرفة ربك بصفاته وكمالاته فالاول ان تعرف ان نفسك
لا تعرفها انت بحقيقتها وكنه ذاتها فلا تعرف ربك ايضا كذلك والثانى ان
تعرفها انت بصفاتها وافعالها وآثارها فتعرف ربك ايضا كذلك فى الاعتبار
الثانى يكون كل نفس دليلا على ربه ومرآة لمشاهدة صفاته وافعاله فكان
محمدا صلى الله عليه وسلم من حيث نفسه اوضح دليل واجلى مرآة وصقالتهما
لجامعيتها الكمالات كلها على ربه فان ذاته صلى الله عليه وسلم احدية جميع اجزاء
العالم ومن البين ان كل جزء من العالم دليل على اصله والاسم الذى هو ربه
فانه صلى الله عليه وسلم دليل على جميع الاسماء الالهية التى هى اصول اجزاء
العالم وحيث حبب اليه النساء فحن اليهن حنين الكل الى جزئه عرفنا انه

اشتياق

اشتياق الكل الى جزئه والى هذا اشار رضى الله عنه بقوله وانما حبب اليه
النساء فحن اليهن لانه من باب حنين الكل الى جزئه فابان بذلك عن الامر
فى نفسه من جانب الحق فى قوله فى هذه النشأة الانسانية العنصرية
ونفخت فيه من روحى ثم وصف الحق نفسه بعدما قال ونفخت فيه من روحى
واثبت بينه وبين العبد نسبة الكلية والجزئية بشدة الشوق الى لقائه فقال
لداود عليه السلام للمشتاقين اى لاجلهم يا داود انى اشد شوقا اليهم يعنى
للمشتاقين اليه وهو لقاء خاص لا يكون الا بعد الموت فانه قال فى حديث
الدجال ان احدكم لن يرى ربه حتى يموت لمن يشتاق اليه الحق لقاء العبد
ربانيا بعد الموت وهذا هو اللقاء الخاص الذى لا يكون الا بعد الموت
فلا بد من الشوق لمن هذه الصفة اى لا بد ان يشتاق الحق الى من هذه الرؤية
التى يكون بعد الموت صفته فشوق الحق انما يكون لهؤلاء المقربين اى اليهم
مع كونه يراهم قبل موتهم فيحب ان يروه بعد حتى يراهم لا من له ولكن ابى
ويأبى المقام الدنيوى ذلك فالم يخرج المقرب عنه بالموت اراديا كان او
طبيعيا فيرتفع عنه الحجاب الدنيوى لا يرى ربه ولا يراه ربه رائيا له
به فاشتد رؤية الحق اياه رائيا له به قوله حتى نعلم مع كونه عالما بالمعلومات
ازلا وابدا فانه العلم الحاصل بالاختبار وانما هو العلم الحاصل فى صور المظاهر
فكذلك الحق سبحانه كان يراهم ازلا وابدا فالرؤية الحاصلة بعد الموت انما
فى صور المظاهر وكذلك رؤيته اياه رائيا له والشوق الى هذه الرؤية
كلها فى صور المظاهر فهو يشتاق لهذه الصفة الخاصة اى اليها وهى كونه

التي لا وجود لها الا عند الموت فيشتد بها اي بتلك الصفة التي هي الرؤية اي
يسكن بماء الوصال شوقهم اي حرارة شوقهم اليه وقولنا فهو يشتاق الى
الصفة التي هي الرؤية بعد الموت باعتبار الاشتمال على ذكر اشتياقه
الى لقاء العبد كما قال تعالى في حديث التردد وهو اي حديث التردد
من هذا الباب اي من باب ذكر اشتياقه الى لقاء العبد ما ترددت في شيء
انا فاعله ترددي اي مثل ترددي في قبض عبدي المؤمن يكره الموت
فاكره مساءته ولا بد له من لقائي فبشره اي عبده المؤمن باللقاء حيث
قال ولا بد له من لقائي وما قال له ولا بد له من الموت لئلا نغمه بذكر الموت ولما
كان لا يلقى العبد المؤمن الحق الا بعد الموت كما قال عليه السلام ان احدكم
لا يرى ربه حتى يموت لذلك قال تعالى ولا بد له من لقائي فاشتياق الحق
ليس الا لوجود هذه النسبة وفي النسخة المقروءة عليه رضي الله عنه فاشتياق
الحق لوجود هذه النسبة اي الى وجود هذه الصفة النسبية اعني لقاء
العبد فان نسبته بين الحق والعبد يحن الحبيب اي العبد المؤمن الى لقائي
واني اشد اليه حنينا و تحنو النفوس اي تضطرب بشوق لقائي ويأبى
القضاء من تلك الرؤية فانه قد ركل لكل احد اجلا معينا لا يمكن تعديه ولا تقديمه
فاشكو الانين من التحنن الى حلول الاجل ويشكو المحب الانين فلما ابان
الحق سبحانه اي اظهر انه نفخ فيه من روحه فما اشتاق الا لنفسه فان روحه
ليس الا نفس هويته منصبغة بصفة الحيوة الا تراه خلقه على صورته اي
صفته لانه من روحه الذي هو نفس هويته كما عرفت ولما كانت نشأته من

هذه الاركان الاربعة المسماة في جسده اخلاطا حدث عن نفخه اي عن
نفخ الحق فيه اشتعال بما في جسده اي بسبب ما في جسده من الرطوبة التي هي
كالدهن للسراج فكان روح الانسان الحاصل من نفخه نارا لاجل نشأته
العنصرية ولهذا ما كلم الله موسى الا في صورة النار وجعل حاجته فيها ولو
كانت نشأته طبيعية غير عنصرية لنشأة الملائكة السماوية لكان روحه نورا
اي ظاهرا في الصورة النورية لا الصورة النارية وكنى عنه اي عن الروح
وافاضته على البدن الانساني بالنفخ يشير الى انه من نفس الرحمن فان
النفخ لا يكون الا من النفس فانه بهذا النفس الذي هو النفخه ظهر عينه اي
عين الروح في الخارج وباستعداد المنفوخ فيه يعني البدن كان الاشتعال
نارا لا نورا لانه عنصري لا طبيعي نوري فبطن اي استتر نفس الحق فيما كان
به الانسان انسانا يعني الصورة البدنية الانسانية ثم اشتق له شخصا
على صورته سماه امرأة فظهرت بصورته فحن اليها حنين الشيء الى نفسه وحنت
اليه حنين الشيء الى وطنه الذي كانت فيه قبل اشتقاقها وخروجها منه فحبب
اليه النساء فان الله احب من خلقه على صورته واسجد له ملائكته النوريين
على عظم قدرهم ومنزلتهم وعلو نشأتهم الطبيعية الغير العنصرية فمن هناك اي
من مقام ان المرأة على صورة الرجل كما ان الرجل على صورة ربه وقعت المناسبة
بين المرأة والرجل لكون كل منهما صورة لاصله والصورة اعظم مناسبة اي
بين الاصل وبين ما هي صورة له وهي ما جرى على الاضافة بقرينة ما عطف عليه اعني
قوله واجلها واكملها فانه اي الصورة زوج اي شفعت بوجودها الرجل فصيرته

فجود الحق كما كانت المرأة شفعت بوجودها

زوجا فظهرت الثلثة التي هي الفردية الاولى حق ورجل وامرأة فحن الرجل
الى ربه الذي هو اصله الذي اوجده لانه على صورته حنين المرأة اليه اي الى
الرجل الذي كانت المرأة على صورته فحبب اليه ربه النساء اللاتي على صورته
كما احب الله من هو على صورته فما وقع الحب من الرجل الا لمن يكون منه
اعني المرأة وقد كان حبه اي حب الرجل لمن يكون الرجل منه وهو الحق
الذي خلق الرجل على صورته ولهذا قال حبب ولم يقل احببت حكاية من
نفسه لتعلق حبه بربه الذي هو على صورته في كل صفة حتى في محبته للمرأة
التي هي على صورته فانه احبها بحب الله اياه فيتحلق بحب الله اياه في حبه
لها تخلقا الهيا فان كلا من الحنين حب من ذي الصورة الى الصورة فيكون
منشأ حبه هو هذا التخلق فلا يكون مستندا الى نفسه فلذلك جاء بصيغة
حبب على البناء للمفعول ولم يسنده الى نفسه ولما احب الرجل المرأة طلب
الوصلة اي غاية الوصلة التي يكون في المحبة فلم يكن في صورة النشأة العنصرية
اعظم وصلة من النكاح اي المجامعة مع المرأة ولهذا يعم الشهوة اجزاءه
كلها لذلك اي لعموم الشهوة اجزاءه امر بالاغتسال منه اي من النكاح
وكذا الحال في المرأة ايضا فعمت الطهارة اجزاء كل منهما كما عم الرجل الفناء
فيها والمرأة الفناء فيه عند حصول الشهوة فان الحق غيور على عبده
ان يعتقد انه يلتذ بغيره وانما قال ان يعتقد لان الغيرة انما هي على هذا الاعتقاد
والا لا التذاذ بغيره في الواقع وهذا الاعتقاد انما هو من شأن المحجوبين فان
العارف يعتقد حال التذاذه بها انه يلتذ بالحق الظاهر فيها لا بها فطهره

مطهرة بالغسل ليرجع اي العبد عن هذا الاعتقاد بالنظر اي النظر
اليه اي الى الحق ومشاهدته والالتذاذ به فيمن فني فيه يعني المرأة
اذ لا يكون في الواقع لا ذلك اي الالتذاذ بالحق لا بالغير فاذا شاهد
الرجل الحق في المرأة من حيث صدورها عن الرجل كان شهوده في منفعل
عن الرجل وهو المرأة واذا شاهده اي الرجل الحق في نفسه من حيث
ظهور المرأة عنه اي عن الرجل شاهده في فاعل وهو الرجل وهذا الشهود
انما كان للرجل مع استحضاره صورة ما يكون عنه واذا شاهده من نفسه بسط
صورة ما يكون عنه يعني المرأة فما كان شهوده الا في منفعل عن الحق بلا
واسطة ولا شك ان هذه الشهودات الثلثة منفصل بعضها عن بعض
من غير لزوم اتصال ومعيته عنها فشهوده اي شهود الرجل للحق في المرأة
حين المواقعة اتم واكمل من هذه الشهودات لانه اي الرجل يشاهد
الحق فيها من حيث هو فاعل منفعل معا من غير انفصال بينهما اما مشاهدة
الحق فيها من حيث هو فاعل فلانها تؤثر في نفس الرجل تهيج الشهوة فيه
واما مشاهدته فيها من حيث هو منفعل فمن حيث تأثرها عنه حين المواقعة
ولا يشاهد الرجل الحق من نفسه الا من حيث هو منفعل خاصة اي بلا
مشاهدته من حيث هو فاعل وذلك اذا شاهده من غير استحضار ما يكون
عنه او من حيث هو فاعل خاصة اي بلا معيته مشاهدته من حيث هو منفعل
وذلك اذا شاهده من حيث ظهور المرأة عنه وانما ترك هذا الشق
لانه تعلم بالمقايسة فان قلت اذا شاهد الرجل الحق في نفسه من حيث انه

فاعل ہو ترفي المرآة عكن ان يشاهده في نفسه من حيث انه متاثر عن
المرآة ايضا فكيف يكون شهوده في المرآة اتم واكمل قلنا شهوده في
المرآة وان لم يكن اتم واكمل كما لكنه اتم واكمل كيفا لانه لانفناء لانه في شهوده
في نفسه كان شهوده في المرآة على ما لا يخفى فلهذا احب صلى الله عليه وسلم
النساء لكمال شهود الحق فيهن اذ لا يشاهد الحق مجردا عن المواد ابدا
فان الله بالذات غني عن العالمين لا علاقة بينه وبين شيء اصلا لا
بالشهود ولا بغيره فاذا كان الامر من هذا الوجه ممتنعا ولم يكن الشهادة
اي الشهوة الا في مادة فشهود الحق في النساء عند المواقعة اعظم الشهود
واكمله واعظم الوصلة بين الرجل والمرأة في وجود هما الجسماني النكاح يعني المواقعة
وهو النظير التوجه الالهي على من خلقه على صورته ليخلفه اي يصير خليفة له
فيرى فيه صورته باعتبار التعين بل نفسه فسواه وعدله ونفخ فيه من روحه
الذي هو نفسه فظاهره اي ظاهر ما سواه وهو صورة خلق وباطنه وهو
عينه المطلقة حق ولهذا اي لكون باطنه حقا وصفه اي وسمه بالتدبير
لهذا الهيكل الجسماني فانه اي الحق تعالى به اي بالباطن يدبر الامر من السماء
وهو العلو الى الارض وهو اسفل سافلين لانها اسفل الاركان كلها و
سماهن النساء وهو جمع لا واحد له من لفظه ولذلك اي لكونهن مسماة
بالنساء قال عليه السلام حبب الي من دنياكم ثلث النساء ولم يقل المرأة
فراعى تأخرهن في الوجود عنه اي عن الرجل فان النساءة هي التأخير قال
تعالى انما النسيء اي التاخير زيادة في الكفر وذلك ان الكفار كانوا

يصرون

باعتبار عينه المطلقة م

يصرون عن القتل والنهب والفساد الى ان يخرج الاشهر الحرم وكانوا
يوخرون الحرمة التي فيها الى شهر آخر ويقاتلون فيها والبيع نسيئة بيع
بتاخر فلذلك اي لكون النساء دالا على التاخر ذكر النساء لا المرأة
فما احبهن الا بالمرتبة اي الا بسبب مرتبتهن التي هي التاخر عن الرجال
ولذلك ترى هن مغلوبة تحت حكمهم والا بسبب انهن محل الانفعال في
التاثر من الرجل فاحبهن للالتذاذ بالتاثر منهن وبظهور الاثار منهن
كالاولاد فهن له اي للرجل كالطبيعة للحق التي فتح فيها صور العالم بالتوجه
الارادي والامر الالهي الذي هو نكاح اي صورة نكاح ومواقعة بين الذكر
والانثى في عالم الصور العنصرية فاذا تعلق الامر الالهي بوجود ولد
في العالم العنصري ظهر بصورة النكاح والوقاع بين ذكر وانثى ويترتب
عليه الولد وكذا الامر الالهي هو همة وتوجه في عالم الارواح النورية فاذا
تعلق الامر الالهي بصدور نتيجة من الارواح النورية ظهر بصورة همهم و
توجهاتهم الى صدورها وكذلك الامر الالهي ترتيب مقدمات في عالم
المعاني للانتاج فاذا تعلق الامر الالهي بحصول صورة علمية نظرية في
ذهن احد ظهر بصورة ترتيب المقدمات المنتجة لها وكذلك نكاح الفرد
الاول وصورته حقيقتها هي الذات الاحدية والاسماء الالهية والطبيعة
الكلية وذلك النكاح هو الساري في كل وجه من هذه الوجوه الثلثة
فمن احب النساء على هذا الحد الذي ذكرنا من العلم والمعرفة فهو اي حبه
حب الهي ومن احبهن على جهة الشهوة الطبيعية خاصة نقصه علم هذه

الشهوة فكان صورة بلا روح عنده وان كانت تلك الصورة في نفس الامر
ذات روح ولكنها اي لكن روح تلك الصورة غير مشهودة اي غير معلومة
لمن جاء امرأته او انثى غيرها من السراري حيث كانت لمجرد الالتذاذ ولكن
لا يدري لمن ذلك الالتذاذ في مظهر الرجل وممن ذلك الالتذاذ في مظهر
المرأة فجهل من نفسه ما يجهل الغير منه من الملتذ والملتذ به ما دام لم يسمه
هو للغير بلسانه حتى تعلم على البناء للفاعل والصيغة للغير او على البناء للمفعول
والضمير لما يجهل والحاصل ان العارف محل الالتذاذ ويظهر ذلك عند نفسه
ويظهر للغير والجاهل يخفى عنده ذلك ويخفى للغير وان كان الالتذاذ
نفسه ظاهر اله ولغيره كما قال بعضهم صح عند الناس اني عاشق غير
ان لم يعرفوا عشقي لمن كذلك هذا اي الرجل الجاهل احب الالتذاذ فاحب
المحل الذي يكون الالتذاذ فيه وهو المرأة ولكن غاب عنه روح المسئلة
فلو علمها لعلم بمن التذ ومن التذ وكان كاملا وكما نزلت المرأة عن درجة الرجل
بقوله وللرجال عليهن درجة نزل المخلوق على الصورة عن درجة من انشاءه
على صورته مع كونه على صورته فبتلك الدرجة الرفيعة التي بها الحق تعالى
بها عنه اي عن المخلوق على الصورة وقوله بها بدل من بتلك اي بتلك
الدرجة الرفيعة كان الحق تعالى غنيا عن العالمين وفاعلا اولا ولها اي الرجل
الصورة اي المخلوق على الصورة فاعلا ثانيا اي في المرتبة الثانية لانه
مظهرية لفعل الحق تعالى فما له اي للمخلوق على الصورة الاولية التي للحق فتميزت
الاعيان الوجودية بعضها عن بعض فكان او خلقنا بالمراتب فاعطى

كل

كل ذي حق من اصحاب المراتب حقه كل عارف فلهذا اي لاعطاء كل ذي حق
حقه كان حب النساء لمحمد صلى الله عليه وسلم عن تحبب الهي لا من محبة
نفسانية شهوانية لان حقه الذي يستحقه كان ذلك التحبب لا هذه المحبة
وان الله تعالى اعطى كل شيء خلقه وهو اي اعطاه كل شيء عين حقه اي
حق ذلك الشيء فما اعطاه اي الله ذلك الشيء الا بالاستحقاق الذي استحقه
بسماه اي بذاته يعني بذات ذلك الشيء المستحق وانما قدم النساء في
الحديث المذكور لانهن محل الانفعال كالطبيعة لا جرم تقدمت في الذكر
كما تقدمت الطبيعة بالذات على من وجد منها بالصورة اي بصورته
المعينة التي استحقها وليست الطبيعة على الحقيقة الا النفس الرحماني فانه
فيه انفتحت صور العالم الجسماني اعلاه واسفله لكن لا انفتاح بل لسريان
النفخة اي النفس الرحماني اولا في الجوهر الهيولاني القابل للصور الجسمانية
في عالم الاجرام خاصة دون عالم الارواح والاعراض وانفتاح تلك الصور فيه
ثانيا واما سريانها لوجود الارواح النورية فلا يكون الا بواسطة سريانها
في الطبيعة الجوهرية السارية في الجواهر الروحانية كلها وفي الاعراض
الا بواسطة الطبيعة العرضية التي هي جنس للاعراض وهذا بخلاف
ما عليه الحكماء من ان الطبيعة العرضية ليست جنسا لما تحتها من الاعراض
ذاتيا لها كالطبيعة الجوهرية بل امر عارض فذلك السريان لوجود الارواح
والاعراض سريان آخر مغاير لسريانها في الهيولى الجسمانية ثم انه عليه السلام
غلب في هذا الخبر التانيث على التذكير لانه قصد التهمم اي الاهتمام بالنساء

تعالى ثلث ولم يقل ثلثة بالتاء الذي هو بحد الذكران اذ فيها ذكر النساء
وفيها ذكر الطيب فاتوا وفي وفيها للعطف على مقدر وهو اي الطيب
مذكر وعادة العرب ان تغلب التذكير على التانيث فيقول الفواطم
وزيد خرجوا ولا تقول خرجن فغلبوا التذكير وان كان واحدا على التانيث
وان كن جماعة وهو عربي فراعى صلى الله عليه وسلم المعنى الذي قصد به
اي بالتغليب وذلك المعنى هو التهمم بالنساء بترجيح التانيث على التذكير
ذلك التهمم انما هو في التحبب اي فيما تحبب اليه عليه السلام ما لم يكن يوثر
هو عليه السلام بنفسه حبه وهو النساء وحاصله انه عليه السلام راعى
التهمم بالنساء فيما تحبب اليه بناء على اصل الذي من عزاه يوثر هو بنفسه حبهن
فما في قوله ما لم يكن موصولة وهي فاعل التحبب فعلم الله ما لم يكن يعلم هو بنفسه
وهو المعنى الباعث على تغليب التانيث على التذكير خلاف ما جرت به عادة
العرب وكان فضل الله عليه عظيما فغلب التانيث على التذكير بقوله ثلث
بغير هاء فما اعلمه صلى الله عليه وسلم بالحقائق وما اشد رعايته للحقوق ثم انه صلى الله
عليه وسلم تنبيها بلسان الاشارة على ان الى تمه نظرا للسابقة الازلية جعل
الخاتمة في الحديث المذكور نظرا الاولى في التانيث وادرج بينهما التذكير فبدا
بالنساء وختم بالصلوة وكلتاهما تانيث والطيب بينهما كهو اي كالنبي
صلى الله عليه وسلم في وجوده فان الرجل مدرج بين ذات ظهر ذلك الرجل
عنها وبين امراة ظهرت عنه فهو بين مونثين تانيث ذات وتانيث
حقيقي كذلك النساء تانيث حقيقي والصلوة تانيث غير حقيقي والطيب

مذكر بينهما كآدم بين الذات الموجود هو عنها وبين حواء الموجودة
عنه وان شئت قلت الصفة كالعلم والارادة والقدرة فمونثة ايضا
وان شئت قلت القدرة فمونثة ايضا فكن على اي مذهب شئت
فانك لا تجد الا التانيث متقدما حتى عند اصحاب العلة الذين جعلوا
الحق علة وجود العالم وهم الحكماء وفي التعبير عنهم باصحاب العلة ايهام تحقيق
والعلة مونثة واما حكمة جعل الطيب مما حبب اليه صلى الله عليه وسلم وجعله
بعد النساء في الذكر منبئا عن تاخره عنها في الرتبة اما الاول فلما في النساء
من روائح التكوين متضاعفة اي تكوين الله اياها في انفسها وتكوين الاولاد
منها وفيها مرتبة بعد مرتبة واما روائحه فالنفحات الجودية والانفاس
الرحمانية الوجودية التي تشم منها من حيث انفسها ومن حيث اولادها
الذين منهم الطيبون والطيبات فلما وجدت النساء مقتضى قوله
حبب الي النساء مرتبة المحبوبية له صلى الله عليه وسلم كذلك الروائح الطيبة
الفائحة منهن عند لقائها وعناقها صارت محبوبة له صلى الله عليه وسلم
فانه الحبيب الطيب عناق الحبيب اي ما يثمره عناقه كذا قالوا في المثل
السائر وحبيب حبب اليه تلك الروائح بتبعية النساء حبب اليه كل طيب
يكون وراءها لانه صورتها واما الثاني فلان النساء في اصل جبلتهن للقابلية
والانفعال عما فوقهن والنبي صلى الله عليه وسلم لما خلق عبدا بالاصالة
اي منفعلا متاثرا عن سيده ومولاه في اصل جبلته لم يرفع قط راسه
الى السيادة التي هي الظهور بالفعل والتاثير بل لم يزل ساجدا على جبهة عبوديته

والقيام مع كونه منفعلا غير منتجا وزعمه اصلا حتى كون الله عنه ماكون
فاعطاه رتبة الفاعلية والتاثير في عالم الانفاس حتى اتى بجوامع
الكلم التي هي الاعراف الطيبة المتاخرة عن مرتبة عبديته فحبب اليه
الطيب فلذلك اي لترتب الاعراف الطيبة المترتبة على رتبة فاعلية
المتاخرة عن جهة عبوديته التي هي القابلية والانفعال جعله اي الطيب
بعد النساء التي هي صورة تلك القابلية والانفعال فراعى صلى الله عليه
وسلم في هذا الحديث الدرجات التي للحق سبحانه في قوله رفيع الدرجات
ذو العرش والعرش اشارة الى النفس الرحماني المعبر عنه بالطبيعة الكلية
لاستوائه اي لاستواء الحق عليه باسمه الرحمن فلا يبقى فيمن حوى عليه ذلك
العرش من الصور الجسمانية والمثالية والروحانية والمعاني الاسمائية الالهية
والحقائق الكونية المسماة بالاعيان الثابتة من لا يصيبه الرحمة الالهية وهو
ما يدل عليه قوله ورحمتي وسعت كل شيء والعرش الذي هو النفس الرحماني ايضا
وسع كل شيء والمستوي عليه الاسم الرحمن فبحقيقته اي بحقيقة العرش الذي بجسمه
الاسم الرحمن المستوي عليه يكون سريان الرحمة في العالم كما بيناه في غير موضع
من هذا الكتاب ومن الفتوح المكي وقد جعل الطيب الحق تعالى واعلم
في هذا الالتحام النكاحي العلوم لكل احد في براءة عائشة رضي الله عنها فما
الخبيثات للخبيثين والطيبون للطيبات اولئك مبرؤن مما يقولون
في شانهم من الخبائث التي قد نسبوها اليهم فجعل روائحهم اي اقوالهم الدالة
على احوالهم طيبة اي مبراة من النقص والخبث لان القول نفس هو

عين الرائحة فتخرج بالطيب والخبيث على حسب ما يظهر به من الدلالة على احوال
الموجودات واحوال الملفظ صورة النطق صدقا كان او كذبا فمن حيث
هو الذي منسوب الى الله بالاصالة كله طيب فهو بهذا الاعتبار طيب و
من حيث ما يحمد بعضه ويذم بعضه لانتسابه الينا فهو طيب وخبيث
فقال صلى الله عليه وسلم في خبث الثوم هي شجرة اكره ريحها ولم يقل اكرهها
فالعين لا تكره وانما يكره ما يظهر منها والكراهة كذلك اي لما يظهر منها اما واقعة
عرفا وعادة بان يكون هذه الكراهة مجردا الاعتبار ومشاهدة عرفا
زمانه من غير ملاحظة غرض صحيح كما هو المشاهد من تلبس اهل كل بلد بنوع
من اللباس يكره غيره او بعدم ملايمة طبع اي بسبب عدم ملايمته لطبع الكاره
كالاعمال البدنية التي يكرهها المائل طبعه وجبلته من الكسل والبطالة او بسبب
غرض بان لا يكون موافقا لغرض الكاره كالحريص على اكتساب المال
والجاه فانه يكره كل امر يعوقه من ذلك الاكتساب او بسبب عدم ملايمة
عدم ملايمة شرع اي حكم شرعي كبعض المنكرات الشرعية التي يكره فيها المتشرع
مع انها موافقة لطبعه او نقص عن كمال مطلوب عطف على عدم ملايمة
طبع اي او يكون مبدا الكراهة بسبب بعض المكروه عن الكمال المطلوب
منه كما يكره بعضنا بعضا لجهله وعدم اتصافه بالاخلاق المرضية والافعال
الحسنة وما ثم شيء يكون سببا للكراهة غير ما ذكرناه من الاسباب الحسية
ولما انقسم الامر الى خبيث وطيب كما قررناه حبب اليه الطيب دون
الخبيث مجيبا اليها لا حبا لجيبها ووصف النبي صلى الله عليه وسلم

الملائكة بانها تتأذى بالروائح الخبيثة وبهذا ابتدأ كراهتهم الانسان لما في
هذه النشأة العنصرية الانسانية من التعفين فانه مخلوق من صلصال
وهو الطين المنتن من حمأ وهو الطين الاسود المنتن مسنون اي
متغير الريح فيكرهه الملائكة بالذات لصفاء روحانيتها عن الامور المذكورة
ولذلك امر بالطهارة الثوب والبدن ودوام الوضوء واستعمال
الروائح الطيبة ليحصل المناسبة بيننا وبين الملائكة فيلحق بالطيبين
وذلك لتضرر الامور المتقابلة بعضهم ببعض كما ان مزاج الجعل يتضرر برائحة
الورد وهي من الروائح الطيبة عند الانسان فليس الورد اي ريحه
عند الجعل بريح طيبة ومن كان على مثل هذا المزاج الجعلي صورة في الامور
الحسية الجسمانية ومعنى في المدارك العقلية الروحانية اضره الحق اذا
سمعه كما اضر بالجعل رائحة الورد وسره الباطل سرور الجعل بالرائحة الخبيثة
والذي يدل على ذلك هو قوله تعالى والذين آمنوا بالباطل وكفروا بالله
ووصفهم بالخسران فقال اولئك هم الخاسرون الذين خسروا انفسهم فانه من
لم يدرك الطيب مميزا اياه من الخبيث فلا ادراك له فما حبب الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم بالتحبب الالهي دون الطبيعي الا الطيب من كل شيء
وما ثمة اي في الوجود الا هو اي الطيب وهل يتصور ان يكون في العالم
مزاجا لا يجد الا الطيب من كل شيء ولا يعرف الخبيث ام لا قلنا هذا لا يكون
فانا ما وجدنا في الاصل الذي ظهر العالم منه وهو الحق فوجدناه يكره
ويحب وليس الخبيث الا ما يكره ولا الطيب الا ما يحب والعالم صورة

الحق

الحق والانسان على الصورتين صورة الحق وصورة الخلق فلا يكون
ثمة مزاج لا يدرك الا الامر الواحد من كل شيء بل ثمة مزاج يدرك الطيب
من الخبيث اذ لا خبيث الا وله نصيب من الطيب وله بالنسبة الى بعض
الامزجة مع علمه بانه خبيث بالذوق طيب بغير الذوق فيشغله ادراك
الطيب منه عن الاحساس بخبثه هذا قد يكون واما رفع الخبيث من
العالم اي من الكون فانه لا يصح ورحمة الله حاصلة في الخبيث والطيب على
سواء والخبيث عند نفسه طيب والطيب عنده خبيث فما ثمة شيء
طيب الا وهو من وجه في حق مزاج ما خبيث وكذلك بالعكس واما الثالث
الذي كملت به الفردية فالصلوة فقال وجعلت قرة عيني في الصلوة
لانها اي الصلوة اذا وقعت على وجه الكمال كما قال علي رضي الله عنه
لم اعبد ربا لم اره مشاهدة ومشاهدة المحبوب قرة عين المحب وذلك
اي كونها مشاهدة لانها مناجاة بين الله وبين عبده ولا بد في المناجاة
من مشاهدة كل من طرفي المناجاة للآخر ولان المناجاة ذكر والمناجي
ذاكر والذاكر جليس المذكور والجليس يشاهد الجليس وكون المناجاة بين
الله وعبده لكون الذكر بينهما كما قال تعالى فاذكروني اذكركم وهي
اي الصلوة عبادة مقسومة بين الله وعبده بنصفين فنصفها
لله ونصفها للعبد كما ورد في الخبر الصحيح عن الله تعالى انه قال قسمت
الصلوة بيني وبين عبدي فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل
يقول العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله ذكرني عبدي يقول العبد

الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي يقول العبد الرحمن الرحيم يقول
الله اثنى علي عبدي يقول العبد مالك يوم الدين يقول الله مجدني فوض الي
عبدي فهذا النصف كله لله تعالى خالص ثم يقول العبد اياك نعبد واياك
نستعين يقول الله هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل فاوقع الاشتراك
في هذه الآية يقول العبد اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم
غير المغضوب عليهم ولا الضالين يقول الله هؤلاء لعبدي ولعبدي ما سأل
فخلص هؤلاء لعبده كما خلص الاول له تعالى فعلم من هذا وجوب قراءة الحمد لله
رب العالمين فمن لم يقرأها فما صلى الصلوة المقسومة بين الله وبين عبده
ولما كانت اي الصلوة مناجاة لما قال عليه السلام المصلي يناجي ربه فهي
اي الصلوة ذكر للحق سبحانه لانه لا بد في مناجاة الحق من ذكره ولو بمجرد
خطوره وحضوره في القلب ومن ذكر الحق فقد جالس الحق وجالسه
الحق فانه صح في الخبر الالهي انه تعالى قال انا جليس من ذكرني ومن جالس
من ذكره وهو ذو بصر رأى جليسه فهذه الصلوة مشاهدة عيانية
روحانية في المقام القلبي ورؤية عينية بصرية في المظاهر الفرقية فان لم يكن
ذا بصر لم يره فمن هنا يعلم المصلي رتبته هل يرى الحق هذه الرؤية في هذه
الصلوة ام لا فان لم يره فليعبده بالايمان كانه يراه وهو المسمى بالاحسان
وهو دون المشاهدة واعلى من الايمان الغيبي لانه شبيه بالرؤية وهو
الصورة الخيالية فيخيله في قبلته عند مناجاته ويلقي السمع لما يرد به البا
للتعدية اي لما اورده عليه الحق من الواردات الروحانية والمعاني الغيبية

فان كان

فان كان اماما لعالمه الخاص به من الاشخاص المشاركين له في هذا العالم في
الصلوة وللملائكة المصلين معه ان لم يكن اماما لعالمه الخاص به فان كل مصل
هو امام بلا شك فان الملائكة يصلي خلف العبد اذا صلى وحده كما ورد
في الخبر فقد حصل له رتبة الرسول في الصلوة فان الامام للناس من مرتبة
الرسالة وقوله فقد حصل له جواب الشرط والصلوة هي النيابة عن الله
اذا قال المصلي نيابة عن الله سمع الله لمن حمده فيخبر نفسه ومن خلفه بان
الله قد سمعه اي قبل حمد من حمده فيقول الملائكة والحاضرون اي مع الحاضرين
ربنا ولك الحمد فان الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده فانظر علو رتبة
الصلوة والى اين ينتهي بصاحبها فمن لم يحصل درجة الرؤية في الصلوة
فما بلغ غايتها المطلوبة منها ولا كان له فيها قرة عين لانه لم ير من يناجيه فان
لم يسمع ما يرد به الحق عليه فيها اي في الصلوة فما هو ممن القى السمع ومن لم يحضر
فيها مع ربه مع كونه لم يسمع ولم ير فليس بمصل اصلا ولا هو ممن القى السمع وهو
شهيد وما ثمة عبادة تمنع من التصرف في غيرها ما دامت اي ابقيت وثبتت
فما دامت تامة ويحتمل ان يكون ناقصة والخبر محذوفا اي دامت كائنة قائمة
سوى الصلوة وذكر الله اكبر ما فيها واما ثبتت الاكبرية لذكر الله فيها لما
يشتمل اي لاجل ما يشتمل الصلوة عليه من اقوال متعددة وافعال كثيرة منضمة
بالنسبة الى ذكره تعالى وقيل معناه ذكر الله اكبر ما فيها لما يشتمل الذكر عليه
من اقوال في الذكر اللفظي وافعال في الذكر الفعلي الذي يتعلق بالجوارح
باطنه وظاهره وقد ذكرنا صفة الرجل الكامل في الصلوة في الفتوحات

الكلمة في باب طويل من المجلد الاول كيف يكون اي كيف ينبغي ان يكون الرجل
الكامل في الصلوة وانما ذكرنا صفة ذلك الرجل لان الله يقول ان الصلوة
تنهى عن الفحشاء والمنكر يعني ان يبين المراد بالفحشاء والمنكر حتى يجتنب
عنها المصلي فيكون من الرجال الكاملين في صلوتهم فكل امر يغاير الصلوة واشتغال
المصلي بها حين هو مصل من قبيل الفحشاء والمنكر لانه شرع للمصلي ان لا يتصرف
في غير هذه العبادة ما دام فيها وما دام فيها هو مصل فاذا اتصرف في غيرها
على خلاف ما شرع له فذلك التصرف منه من قبيل الفحشاء والمنكر وفي الفتوحات
ان معناه بحسب الظاهر ان المصلي ما دام في الصلوة ما يتمكن من فعل الفحشاء
والمنكر بقدرها وبحسب الباطن ان العبادة الحقيقية تنهى عن الفحشاء و
المنكر اللذين هما بمعنى روية الغير ورؤية نفس السالك المتوجه الى الله فان
هذا هو الفحشاء والمنكر المنهي عنهما لا غيره ولما كان ذكر الله يحتمل معنيين
احدهما ان يكون من قبيل اضافة المصدر الى المفعول والثاني ان يكون
من قبيل اضافته الى الفاعل وقد اشار فيما سبق الى المعنى الاول اراد ان يشير
الى المعنى الثاني فقال ولذكر الله اكبر يعني فيها اي الذكر الذي يكون من الله
لعبده حين يجيبه في سواله وفي الثناء عليه اكبر من ذكر العبد ربه فيها
اي في الصلوة لان الكبرياء اي العلو لله تعالى في ذاته وصفاته وافعاله ولذلك
اي لاجل ان المراد بالذكر ذكر الله لعبده في مقابلة ما يصنع العبد من السوال
والثناء قال تعالى والله يعلم ما تصنعون يعني في صلوتكم من الاقوال
والافعال وقالوا والتي السمع وهو شهيد فالقاء السمع هو لما يكون من

ذكر الله اياه فيها ومن قبل ذكر المذكور من الحقايق المودعة في الصلوة
ان الوجود لما كان عن حركة معقولة لا محسوسة نقلت العالم من العدم
اي الثبوت العلمي مع عدم اتصافه بالوجود العيني الى الوجود العيني
عمت الصلوة جميع الحركات الوجودية الطبيعية لا الارادية وهي ثلثة
حركة مستقيمة وهي حال قيام المصلي فانه لا يتحقق القيام الا بالحركة من
السفل الى العلو على الاستقامة فالمراد بالحركة المستقيمة ما يكون من جهة السفل
الى العلو وهو ما يضاد المنكوسة لا المستديرة كما هو مصطلح الحكيم وحركة افقية
وهي حال ركوع المصلي فانه لا يتيسر الا بتحريك راسه نحو الافق وحركة منكوسة و
هي حال سجوده فانه لا يتحقق الا بالانتكاس لحركة الانسان مستقيمة فانه لا يحرك
بالطبع في نموه حركة الطول مما سوى نامية الا على استقامة قامته كانه يصعد نباتا
الى السماء وحركة الحيوان ما عدا الانسان افقية فانه يتحرك في نموه حركة الطول مما
سوانا نحو الافق وحركة النبات منكوسة فان راس النبات هو محله
الذي به يتغذى فيجعل حركته منكوسة انما هو بحجم انتكاسه لا لانتكاس حركته
فان حركته من السفل الى العلو على ما لا يخفى ولا يبعد ان يقال انتكاس حركته
انما هو باعتبار عروقه الثابتة في الارض فله حركتان حركة مستقيمة وحركة
منكوسة ولو جعلت الحركة المستقيمة عبارة عن الحركة من القدم الى الراس والحركة
المنكوسة عبارة عن الحركة من الراس الى القدم لاستقام الكلام من غير تكلف
وليس للجماد اذا خلي وطبعه من غير ان اخرجه قاسر عن حيزه حركة من ذاته
ولهذا انحصرت الحركات الطبيعية في الثلث فاذا الحركة حجر مثلا انما تحرك

قاسر له عن حيزه او لحركته الى حيزه بعد ذلك التحريك فانما يتحرك بغيره لا بذاته ثم اعلم
ان الحركات الثلث التي للمصلي في صلوته انما هي اشارة الى حركات الوجود
الساري في حقايق العالم اما لنقلها من العدم الى الوجود وذلك حركة منكوسة
من اعلى عليين اعني التعين الاول الى اسفل سافلين اعني وجود الانسان بصورته
العنصرية واما لايصالها وارجاعها الى ما انشاءت عنه ولا يتصور ذلك الا في الانسان
فان في استعداده الرجوع الى ما ابتداء منه وذلك حركة مستقيمة من اسفل سافلين
الى اعلى عليين واما لايصال كل حقيقة من الحقايق الافاقية الى كمالها اللايق بها و
ذلك حركة افقية عرضية لا طولية ولا يبعد ان يجعل قول الشيخ رضي الله عنه
وليس للجماد حركة ايماء الى ان القعدة الاخيرة من الصلوة التي لا حركة فيه المتعلقة
على التشهد اشارة الى اعلى مراتب الشهود الذي هو مستقر الكمل بحيث لا يتحركون عنها
ولا يفارقونها ابد الآبدين والله تعالى اعلم واما قوله اي حكمة قوله وجعلت
قرة عيني في الصلوة حيث اتى بصيغة الفعل المبني للمفعول ولم ينسب الجعل الى
نفسه فان تجلي الحق بنعت الغيرة جواب اما اي الحكمة فيه ان تجلي الحق للمصلي انما هو
راجع اليه تعالى لا الى المصلي فانه اي الحق سبحانه لو لم يذكر هذه الصفة من نفسه
ولم يظهرها والمراد بما ذكره للعبد بتجليه عليه عند سواله والثناء عليه لما
بالصلوة من غير تجل منه فلما كان منه ذلك اي ذكر للعبد بالتجلي بطريق الامتنان
ان كانت المشاهدة المترتبة عليه ايضا بطريق الامتنان فقال وجعلت قرة
عيني في الصلوة من غير ان يكون لنفسه دخل في هذا الجعل سوى استعداده الراجع
الى الفيض الاقدس وليس اي قرة العين الا مشاهدة المحبوب التي تقر بها عين

المحب والقرة اما من القر بمعنى البرد فيكون قرة العين كناية عن المسرة
فان عين المسرور يبرد لقرار باطنه وعين المهموم يسخن لاضطراب
باطنه واما من القرار فيكون المراد بقرة العين ما يستقر عليها العين ولما
كان المشهور ان قرة العين ماخوذة من القر بمعنى البرد كما ذكرنا اراد الشيخ رضي الله عنه
ان يشير الى جواز اخذها من القرار فانه انسب الى المقام والطف فقال
من الاستقرار فيستقر العين عند رويته فلا تنظر معه الى شيء غيره سواء
تلك الروية في شيء من المجالي الصورية كالتجلي لموسى عليه السلام في صورة النار و
لنبينا صلى الله عليه وسلم في صورة شاب امرد وفي غير شيء من تلك المجالي كما في
التجليات الذاتية الذوقية المعنوية ولذلك نهي عن الالتفات في الصلوة
فان الالتفات شيء يختلسه الشيطان من صلوة العبد فيحرمه الشيطان مشاهدة
محبوبه في زمان الالتفات بل لو كان الحق محبوب هذا المصلي الملتفت على صيغة
اسم الفاعل ما التفت في صلوته الى غير قبلته بوجهه ابدا متعلقة بالالتفات اي ما التفت
بوجهه ولا يصرفه الى غير قبلته التي هي مشاهدة محبوبه اذ ليس للمحب ان ينصرف
نظره عن مشاهدة محبوبه عند تيسرها والانسان وان لم يطلع على حاله عند الكتب
على احسن وجه ويلقي معاذيره فيما يظهر لديهم من النقايص لكنه يعلم حاله في
نفسه بل هو بهذه المثابة في هذه العبادة الخاصة ام لا فان الانسان على
نفسه بصيرة ولو القى معاذيره فهو يعرف كذبه من صدقه في نفسه عند ما يظهر
حاله الى الناس لان الشيء اي شيء كان لا يجهل حاله فان حاله له ذوقي اي ادراك
حاله له ذوقي وجداني لا حاجة له فيه الى امر خارج عنه فكيف يفارقه ومنا التقيم

الله عنه

بناء على ان العلم لازم للوجود فكل ما اتصف بالوجود اتصف بالعلم لكن بحسب
استعداده ثم ان مسمى الصلوة له قسمة اخرى فانا ونسمى الصلوة ما يسمى صلوة
فالمعنى المشترك بين الاقسام هو هذا المفهوم العام كما يقال مسمى العين
اى ما يسمى بهذا الاسم اما ذهب او عين جارية او ذات قائمة بنفسها وغير
ذلك وهكذا كل مشترك لفظى يصح انقسامه بهذا الاعتبار فانه تعالى امرنا ان
نصلى له واخبرنا انه يصلى علينا بقوله هو الذى يصلى عليكم وملائكته ليخرجكم
من الظلمات الى النور فالصلوة منقسمة بالصلوة منا وبالصلوة منه فاذا
كان هو المصلى فانما يصلى باسمه الآخر فان المصلى هو الفرس التابع المتأخر عن
المجلى وهو السابق فى حلبة السباق فيتأخر اى الحق عن وجود العبد
هو اى الحق المتأخر عين الحق الذى يخلقه العبد فى قلبه بنظره الفكرى ان
كان ذا راى وفكر او بتقليده لغيره ان لم يكن ذا راى وفكر وهو الاله المعتقد
ولا شك ان الاعتقاد تابع لوجود المعتقد فيتأخر عن وجوده ويتنوع الاله
المعتقد بحسب ما قام بذلك المحل القائم بهذه الصورة الاعتقادية من الاستعداد
للصور تنوع الاستعداد بحسب ما قام بمحل اعنى الاناء من الاعراض المحسوسة
التى اجلاها اللون كما قال الجنيد حين سئل عن المعرفة بالله والعارف فقال
لون الماء لون انائه يعنى حال المعرفة فى مراتبها التقييدية انما هى بحسب حال
العارف فى استعداداته المتفاوتة للمعرفة كما ان الماء لا لون له فى حد ذاته
ويتلون بالوان ظروفه وان كان لظروفه ما لا لون له فلا يتلون بلون بل يحكى
على عدم لونيته وهو اى ما قال الجنيد جواب ساد اى سديد صائب مستقيم

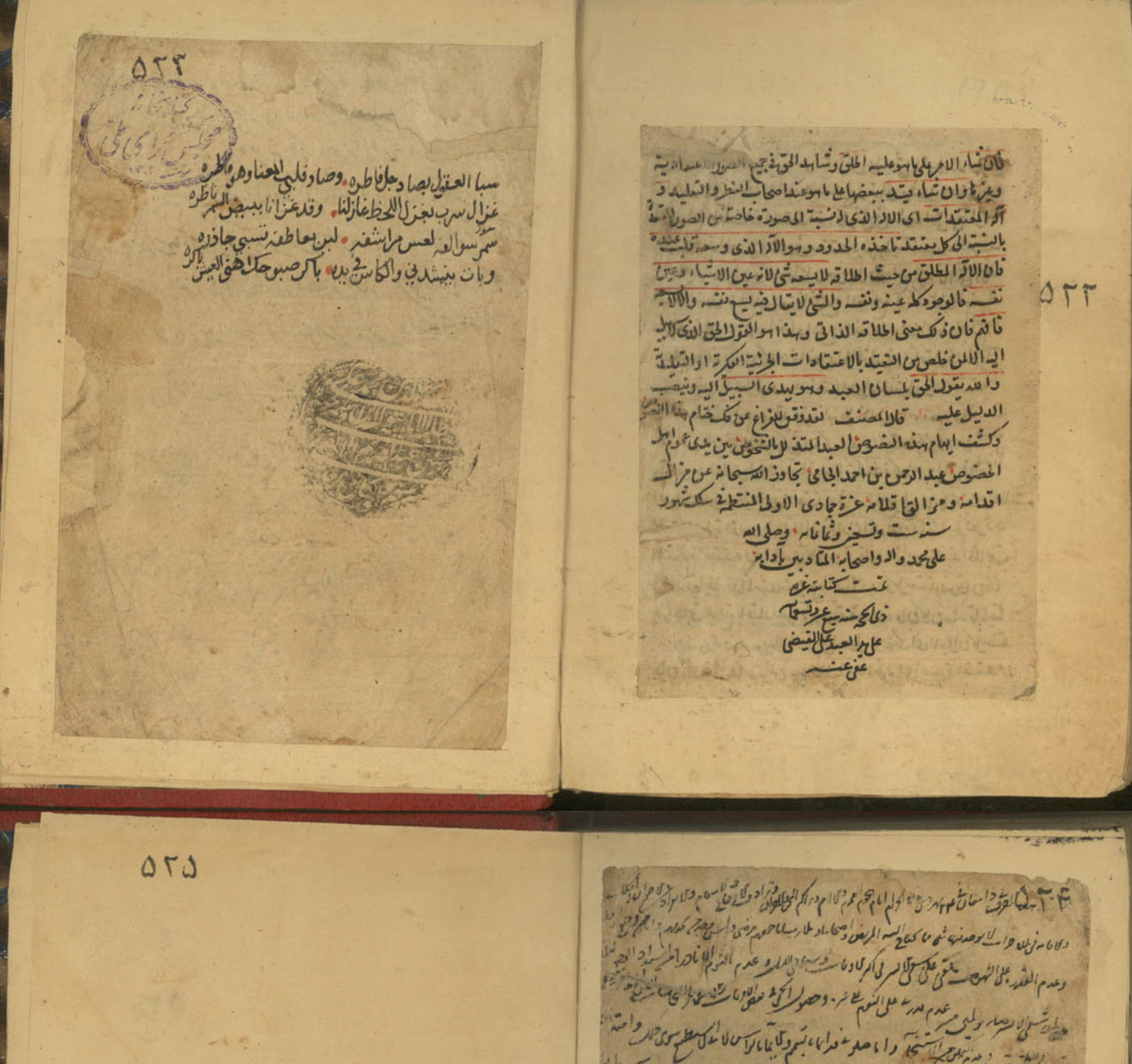
اخبر

اخبر عن الامر بما هو عليه فاذا كان العارف من اصحاب الاعتقادات التقييدية
نظرية كانت او تقليدية فحاله كحال الماء المتلون بلون انائه المتلون وان
كان هيولانى الوصف قابلا لجميع صور الاعتقادات تابعا للتجليات
الالهية الاسمائية من غير تقييد ببعضها فحاله ما قيل يتلون لون الماء لون انائه
انا الآن من ماء اناء بلا لون فهذا اى الاله المعتقد هو الله الذى يصلى
علينا كما جاء فى الآية المذكورة اى تجلى علينا بصورة اسمه الآخر واذا
صلينا نحن كان لنا الاسم الآخر وهو الاول فكنا فيه اى فى تمام صلوتنا
له متأخرين عنه كما ذكرناه فى حال من له هذا الاسم وهو الاله المعتقد الذى
له الاسم الآخر فكما ان فى صورة صلوته علينا له الاسم الآخر ولنا الاسم الاول
كذلك يكون فى صلوتنا له لنا الاسم الآخر وله الاسم الاول فنكون نحن عنده
بحسب حالنا اى بحسب احوالنا التى نتحول فيها بحسب تقلبنا فى الشئون والافعال
فلا ينظر الينا اى لا يتجلى علينا الا بصورة ما جئناه بها فى كل لحظة من
تلك الاحوال التابعة لتقلبه فى شئونه وافعاله فباعتبار هذه التبعية نحن مصلون
له متأخرون عنه وباعتبار تجليه علينا بحسب استعداداتنا هو مصل علينا فان
المصلى هو المتأخر عن السابق فى الحلبة فيصح التأخر عن كل من الحق والعبد
والحاصل ان للحق سبحانه تجليين احدهما تجليه بصور استعدادات العبد من
حيث تقلبه فى الشئون والافعال فاستعدادات العبد فى هذا التجلى تابعة
لتقلبه فى الشئون والافعال والثانى تجليه عليه بحسب تلك الاستعدادات
فهو سبحانه فى هذا التجلى تابع للاستعدادات فبالاعتبار الاول نحن نصلى له

وبالاعتبار الثانى هو يصلى علينا وبالنظر الى هذين الاعتبارين حمل صاحب
اللمعات قول الجنيد تارة على معنى لون المحبوب لون محبه وتارة على معنى
لون المحب لون محبوبه وقوله تعالى كل قد علم صلوته وتسبيحه اى كل من سائر
الحق فالعبد علم صلوته اى رتبته فى التأخر فى عبادة ربه وتسبيحه اى الذى
يعطيه من التنزيه استعداده الفطرى الاصلى فان اصل الاستعداد انما
يعطى التنزيه وكذلك الحق علم صلوته اى رتبة تأخره عن العبد فيما ذكرنا
وتسبيحه اى تطهيره العبد عن دنس النقائص الامكانية فما من شىء
الا وهو يسبح بحمده الحليم اى المتنزل الى رتبة من هو دونه وهذا التنزل
هو ظهوره بصور الاشياء لاظهار كمالاته فهو ناظر الى الحمد المنور اى
الساتر هذا التنزل كما هو مقتضى التنزيه والتسبيح ولذلك اى لعموم التسبيح الله
كل شىء لا يفقه تسبيح افراد العالم على التفصيل واحدا واحدا الا من اطلعه الله على
الاطلاع على تفاصيل الوجود واسرارها باسرها بل نفقه على سبيل التفصيل الا
تسبيح بعضها واما تسبيح الكل فلا نفقهه الا على سبيل الاجمال وهذا كله فى
التسبيح والحمد اللذين فى مرتبة صلوة العبد فالمصلى والمسبح والحامد فى
هذه المرتبة هو العبد وثمة مرتبة اخرى وهى مرتبة صلوة الحق على العبد
فالمصلى والمسبح والحامد فى هذه المرتبة هو الحق وقد يعود الضمير الى العبد
المسبح على انه لسان من السنة العبد الحق يسبح ويحمد به فيها اى فى تلك
المرتبة وذلك الضمير هو الضمير المجرور الذى فى قوله وان من شىء الا يسبح بحمده
اى بحمد ذلك الشىء فالضمير الذى فى بحمده يعود الى الشىء اى يسبح بالثناء الذى

يكون

يكون عليه اى الذى هو الثناء وثناء الحق على الشىء بما هو عليه ما يثنى
ثناء الحق على نفسه فان العبد مصنوع له تعالى وثناء الصنع راجع
الى الصانع كما قلنا فى المعتقد انه انما يثنى فى صلوته التى هى صلوة العبد
للحق على الاله المجعول الذى فى معتقده فربطه بنفسه ربط العبد
بالاله غير المجعول ولكن ما كان من عمله فهو راجع اليه فما اثنى الا على
نفسه فانه من مدح الصنعة فانما مدح الصانع بلا شك فان حسنها وعدم حسنها راجع الى صانعها والمدح والذم راجعان اليهما والاله المعتقد
مصنوع للناظر فيه ان كان ذا نظر واما المقلد فهو انما تقلد ذا النظر فالاله
ايضا مصنوع الناظر فيه وهو صنعته المجعولة له فثناؤه على ما اعتقده ثناء
على نفسه ولهذا يذم معتقد غيره فانه على خلاف ما صنعه ولو انصف
لما ذمه لكن صاحب هذا المعبود الخاص جاهل لا انصاف له بلا شك فى ذلك لحصره الحق فى صورة اعتقاده
المعول له الاعتراض على غيره فيما اعتقده فى الله الجامع لجميع الاسماء الحقيقة المطلقة
الالهية الاحدية اذ لو عرف ما قال الجنيد لون الماء لون انائه لسلم لكل ذى
اعتقاد ما اعتقده وعرف الله فى كل صورة قال رضى الله عنه عند الخلائق
فى الاله عقائد وانا شهدت جميع ما اعتقدوه وكل معتقد فهو ظان ظنا
غير مطابق للواقع باعتبار حصره فى صورة معتقده وان كان صادقا باعتبار
انه من صورة فهو ليس يعلم بالامر على ما هو عليه ولذلك اى لاجل ان كل معتقد
ظان قال تعالى انا عند ظن عبدى بى اى لا اظهر له الا فى صورة معتقده



فان شاء الامر على ما هو عليه الحق وشاهد الحق في جميع الصور الاعتقادية
وغيرها وان شاء تقيد ببعضها على ما هو عند اصحاب النظر والتقليد و
اثر المعتقدات اى الاثار الذى لنسبته الى صورة خاصة من الصور المعتقدة
بالنسبة الى كل معتقد تاخذه الحدود وهو الاثر الذى وسعه قلب عبده
فان الاثر المطلق من حيث اطلاقه لا يسعه شئ لانه عين الاشياء وعين
نفسه فالوجود كله عينه ونفسه والشئ لا يقال فيه يسع نفسه والا لا
فافهم فان ذلك معنى الاطلاق الذاتى وهذا هو القول الحق الذى لا سبيل
اليه الا لمن خلص من التقيد بالاعتقادات الجزئية المنكرة او التقليدية
والله يقول الحق بلسان العبد وهو يهدى السبيل اليه وينصب
الدليل عليه ؛ قال المصنف لقد وفقني للفراغ عن تكميل ختام هذه النصوص
وكشف ابهام هذه الفصوص العبد المتذلل بالتخوص بين يدى عموم اهل
الخصوص عبد الرحمن بن احمد الجامى تجاوز الله سبحانه عن مزال
اقدامه ومزالق اقلامه غرة جمادى الاولى المنتظم في سلك شهور
سنة ست وتسعين وثمانمائة ؛ وصلى الله
على محمد واله واصحابه المتادبين باداب
تمت كتابته غره
ذى الحجه سنه سبع عشر وتسعمائه
على يد العبد على الفيضى
عفى عنه

سبا العقول بصاد جل فاطره ؛ وصاد قلبى المعنا وهو ناظره
غزال سرب بغزل اللحظ غازلنا ؛ وقد غزانا ببيض اللحظ باتره
سمر سوالفه لعس مراشفه ؛ لين معاطفه تسبي جاذره
وبات ينشدني والكاس في يده ؛ باكر صبوحك اهنى العيش باكره

[illegible]



